

البنوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها

دكتور
عبد الوهاب جعفر



دارالمغارف



Bibliotheca Alexandrina

8004516





المكتبة الوطنية
الاسكندرية

التيوتية في الانثروبولوجيا

الْبِنْيَوِيَّةُ فِي الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وَمَوْقِفُ سَارْتَرِ مِنْهَا

لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الْوَهَّابِ جَعْفَرٍ

أَسَاطِذُ الْفَلَسَفَةِ الْمُسَاعِدِ بِكَلِيَّةِ الْأَدَابِ
جَامِعَةِ الْأَسْكَندَرِيَّةِ

١٩٨٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصليح

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم ، فهو يقدم « الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتحضر لما أنارته من موضوعات مختلفة أدت إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودي عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعرف أن الموقف البنيوي كما عرضه ليفي ستروس لم ينشأ في فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المترتبة في *le scientisme* التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور الوضعية عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وداروين ولامارك وباستير ، وللتجهيزيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى للقدمة . وبذلك قام المنهج العلمي التجريبي على إيمان حاسم بأن كل مادي غير مادي لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي بل أيضاً لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير للموقف العلمي إذ أن القول بأن الموضوع غير مادي لا يصلح أن يكون أساساً للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً فنخرج منه إلى القضية السابقة الذكر ، وهي أن كل ما هو غير مادي غير موجود . فتلك قضية لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل في دائرة البحث الفلسفي .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هذه الأسس التي وضعها المنهجيون التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فتسابق كل منهم كي ينشئ علماً إنسانياً على لسان العلوم الفيزيائية والفلكية من حيث

النسج . فعل هذا أصحاب النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كنسج من مناهج البحث في علم النفس . وإجتهد دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الاجتماعي في عتبر شليد دون خروج سافر من دائرة التتلف . واشتط علماء الأثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل للترقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدأ لهم أن الحصيلية التجريبية والأسبريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطي هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أي عن جوائية الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب للمادية القياسية لا تصلح في الكشف عن عموى الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظته إميل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية للطبقة في مجال علوم الإنسان .

ولعلنا نتساءل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد إكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي استحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفهيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكرونيكوية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس عاونه الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ونسج الاستبطان القديم . وتظهر هذا واضحا في إختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي ، وأما في علم الاجتماع فقد بدت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة للمهجة عندما تنازل علماء الاجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يعجز العلماء عن القيام بها في أزمنة طويلة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن وحدها ،

ولم يستطع أن يقنع من هذا البحث إلى الآن رغم إستراتيجته بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology في مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجماعات ... الخ . غير أن تطور علم الاجتماع الصغير كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجي أيضا . فظهرت المدرسة السيوسومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعي إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعليه أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مسجلا وتطباعا عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكشف نسيج العلاقات في هذه الجماعة . أي أنه يجب أن يشارك ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التي يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقي لهذه الجماعة .

ولاشك أن عبارة الأنثروبولوجيا البتائية ، كانت هي الأخرى موزة على الأسلوب التجريبي البحث في دراسة الظواهر الاجتماعية . فهي تصطلح أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتراما الكيفي في منتصف الطريق . هذه هي الحقيقة المنهجية التي تكثفت الباحث من خلال دراسته لبني ستروس باعتبارها واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعمق المنهج التجريبي الصارم ويعظم نجاحه في دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارئ في هذا الكتاب أن لبني ستروس قد استطاع بمهجه الجديد

أن يكشف عن البناءات ، بطريقة إستباقية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعتقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذى يكن وراء الظواهر للرؤية .

والبنية ، أو البناء ، إذن ليس هو والمثال الأفلاطونى ، كما أنه ليس لفظاً كلياً ، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع الصيغة ، أو الجسطلت . فالبناءات فى حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجترأ على تجريد الواقع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية فى سبيل تثبيت البنية الأساسية للواقع والأشياء وقبل بهذا الحتمية فى الطبيعة والإنسان على السواء . أما سارتر فقد انتصر لجدا حرية الإنسان ، وإن كان يلزم بالماركسية فى مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية فى الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة فى فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شئ فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة فى تنمية منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصورى هو المنطق البنائى الذى يلزم الباحثين فى المستقبل أن يعدلوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكرى أثره فى توجيه النظر إلى تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصاد على الملاحظة والتجربة وحدهما . وذلك بعد الكشف عن باطن الواقع بطريقة إستباقية . وهذا يعنى أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يعين عليها أن تقوم به فى مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير فى المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدوجماتيين التقليديين من أصحاب المناهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شئ جامد لا حياة فيه .

وهكذا يضع المؤلف بين يدي القارئ عملاً علمياً مبتكراً يتطوى على موقف
مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأشروبولوجيا
البنائية بوجه خاص وقد إتم هذا العمل الفيلسفي الممتاز بالخبرة التامة للمؤلف ،
فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم . وقد ساعده على
المضي في مثل هذه الأبحاث لمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتنضله
في اللغة الفرنسية وآدابها وتدرسه لفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج وإلتحاقه
ببعثته إلى فرنسا لهذا الترمس . والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمي
في هذه الميادين التي تعتبر من الدعائم الرئيسة للثقافة العربية المعاصرة والتي علينا
أن ننهل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير .

دكتور محمد علي أوريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة

إنه لما يشير الدمشقي عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا النباتية موضوع بحث فلسفي ، ولكن هذه الدمشقي لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا النباتية تجيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا النباتية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوجود نفس البشرية ويوجد تركيب لا شعوري يضمن استمرار وجود النباتات أو عبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولاشك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانباً فلسفياً جديراً بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة المكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا النباتية تقدم أعمقها معرفياً ليس وطيفاً ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما إعتباطاً بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حتى .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن اهتمامنا في هذا البحث إنما تنصب أساساً على الجوانب

الفلسفة الأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليني ستروس » يتعامل مع البنائين ويعلمهم انطلاقاً من اتجاه إيدولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يميل على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأثرون في أبحاثهم بمركزية السلالة *ethnocentrisme* . فنكت تلك الاتجاه من الضرورة وإقسمت بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » *structure* ، « والبناءات » أو « البنيات » *structures* ، « والبنائية » أو « البنيوية » *structuralisme* ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي تحتل مكاناً خاصاً والتي تجتاز إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديدة مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد ارتبطت في أذهان الجماهير باسم العلامة (والفيلسوف) ليني ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنوي لدى المفكر الكبير . وهي لمؤلفين أمثال بيير كرسنان *Gressant* ، وجان فاج *Fages* ، وميليه *Miller* ، وجان بياجيه *Piaget* ، وإيفون سيمونيس ، و *Edmund Leach* .

وقد رجع الباحث إلى ما كتبه هؤلاء المؤلفين من المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجع إلى مؤلفات ليني ستروس نفسه وأحاديثه التليفزيونية وندواته .

ولما كنا نلتم أساساً بالجانب الفلسفي للأثروبولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بوتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن لبني ستروس هو صاحب فلسفة مازية متأسفة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها لبني ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتمامنا بموضوعات الأثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زئوج غرب أفريقيا ، ولستأ فيها ما يحتلج بنفوس الأفارقة الزئوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي تحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم عن إنطباعات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لسيهم من « عقدة الرجل الزئجي » وما يربط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قلنا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من نفسه للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

وأسجل جويل شكوى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافي
الفرنسي بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات
المتخصصة هي خير معين لي ولكل باحث في العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية في ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البتائية أو « البتوية » .

علوم الانسان والاثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الاثروبولوجيا بوجه عام والاثروبولوجيا البتائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفعالي في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتزام إلى مجتمعات معينة على عكس الاحتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم للمجاه الاجتماعية والاخرى للمجاه انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يختلف من محدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget Jean, "Epistémologie des sciences de l'homme", (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية بما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على أصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنهجية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان (٢) . بل لأن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي تساج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع للدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحل مشكلة مكانة العلوم في دائرة العلوم، Le cercle des science ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذي يدعى باقي العلوم ، لا يمكنها أن تفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء بخلافه بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلي لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور العالم لا يضع في اعتباره فقط المعارف المكتسبة وتقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان في كل انشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة في القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زال يحتلان مكانا هاما في تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبوتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذوو تكوين فلسفي (٢) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند لينى ستروس لها هي نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان بياجيه في فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه يشترط دائماً في إتجاهه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص بعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهيومر والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الرضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) ، وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن الماديات العقلية لكل من فريزر أو لين بربل أو لين ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نبحث ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها ؛ والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين تراجل الأفكار التي نكلم عنها الأولى أو النسبية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إل نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إل نفوس هؤلاء الباحثين » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء عل النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(١) Ibid., p. 81-82

(٢) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتمل مكانا هاما فى تكوين مقامهم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على انحراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) فى الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت نتيجة لإختبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هيكلا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأ نموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فيثومينولوجيا هسرل Husserl . كما أن علماء الاجتماع الذين يسهرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهج التحليل أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف لينى ستروس فى الأنتولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

ويلبى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية ، وهو لهذا يعتمد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوميثيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإيتولوجيا وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) للعلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفتة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفتة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نلحظه فى العلوم المضبوطة .

الانثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوميثيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحدد حدود العلوم للمضبوطة يواجهها مايراجه سائر العلوم النوميثيقية من صغوباته فى المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم التوموتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم التوموتيقية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأشروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .
ظهور الأشروبولوجيا :

إن التركيب المعقّد لكلمة "أشروبولوجيا" ، يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان . ويرى ليفي ستروس أن "الأشروبولوجيا" هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك ، (١) .

ظهرت الأشروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة التريين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق علمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

توامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي .
الدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):
(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من
مسور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية .
هي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها
بباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر
ذلي أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت
الأنثولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء
من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد
في تحديد العلاقة مع الشعوب للمستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن
بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

La Linguistique

(٤) علم اللغة .

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Straus", (Psychothèque,
éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfen Jean, "50 mots - clés de la Sociologie",
p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » *Une Vision de l'homme* أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان *Jean Golfin* : الأنثروبولوجيا المنهجية *Anthropologie doctrinale* (١). وعلى سبيل المثال نجد جاك بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وثق الدراسات الأنثروبولوجية للمروقة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢).

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن لبني ستروس رغم حرصه على أن يلتزم أنثروبولوجيا علمية هي الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تمنعت مما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية ».

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة معقدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لادوس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر للطباعة الأولى سنة ١٩٦٨).

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplément» de A à Z, 1968.

ليست منهجاً وإنما هي اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم *Ensemble Organise* ويتفق كليرامبار *André Clerambard* مع ما أورده دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري مهاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكو *Michel Foucault* صاحب الكلمات والأشياء ، ولا كان *Lacan* صاحب كتابات « *Ecrits* » (١).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار علمي مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك فعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لتعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أي الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء » .

ويبني أن لذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال . وهذه الغاية أو الوظيفة هي التي تقوم بالبناء القوي » .

« Cette finalité, cette "fonction" commande sa structure » .

(١) ميشيل فوكو . هو فيلسوف وعلّام فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان « البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو » ، نشرته دار المعارف . أما جاك لا كان فهو طبيب ومعالج نفسي فرنسي (١٩٠١ -) ، ربما يتبنى لنا الكتابة عنه مستقبلاً .

فعلّم اللغة بهدف إذّن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يعارِسَ وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند لينى ستروس صاحب الأنتروبولوجيا البنائية ، وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لحجّة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل لينى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف لينى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم لينى ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Clerambard, Structuralisme in "Dictionnaire des grandes philosophies", Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

«المشكلة الإثنولوجية وجراحة الحل عند ليني ستروس»

ويشمل :

(١) الاتجاه التاريخي القارئ .

(٢) الاتجاه الوظيفي .

(٣) ليني ستروس وعلومه الأهمية الثلاثة (الجيولوجيا والمركبية والتحليل

النفسي) .

(٤) علم الفنة .

المشكلة الانثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الانثوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الانثولوجيا فأنها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإنثولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة : أيا كانت ، يستطيع الإنثوجرافي أن يعطي لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الانثولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

قد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوظيفي .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تابور Tylor (1832 - 1917) الإنجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (1858 - 1942) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تتبعي للتطور
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذي يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التثنية الاجتماعية le degré de Socialisation ،
أو حالة الفن التقني L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
في كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . الخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغايرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
يتقصه المخططات . ولقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج التاريخ
بفلسفة التاريخ لاتصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول ليفي ستروس (٣) : إن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة في المكان على نحو ما يراه الاثنولوجي ، يجعها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمني (أى عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
الانتقال من حلقة لآخرى بطريقة متصلة . ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, „Anthropologie Structurale“,
Pion, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, „La pensée Sauvage“ Pion,
1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتباهه على خطأ منهجى ، فإنه مع ذلك تكذيبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزول بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تناير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة متقدمة الخ) .

ويرد لى ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخى فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لانه فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التثلاث Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل فى أوربا ، واستعمالها فى بوليفيا لنفس الغرض فى - بات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هى الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى يتدعه لى Caduevo فى البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فالتا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة و Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تباعدت في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وليدولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنقي (٢)

ويستطرد لبني ستروس :

« إن ما يحمل هذه الدراسات مخيبة الآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ » (٣) .

وقد حاول فرانزبوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تستمد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدارسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ولأن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid ., P. 273.

(3) Ibid ., P. 9.

(4) Ibid ., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ نسترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير محدد
بأسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية (٢) .

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه
يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف
دينية واقتصادية وأمرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .
وارتبط الاتجاه اوظفي بأسماء مالمينوسكي (١٨٨٤ — ١٩٤٢)
ورادكليف براون (١٨٨١ — ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ،
وكرسا جهودهما لتحليل الآتي l'analyse synchronique لعناصر الثقافة
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ،
تكنولوجيا) وذلك البحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا
يتمتع التركيب الاثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فإن مجتمع آخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط القرابة تنتقل إلى
نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم
هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتركز أبحاثه حول فكرة
أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid., P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme "Psychothèque",
(Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات *institutions* (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء ، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون نسقا ، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية ، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة .

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال *la discontinuité* . بالتاريخ مستبعد ، وأيضا للمقارنة ، والباحث هنا لا يرتقي دوره من دور الإثنوجراف (٣) . وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي ، لذا فهو مفهوم طبيعي *naturaliste* يردد القرابة ، إلى نوع من اللورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسولوجيا الوصفية ، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظام الروابط المائلية (٤) وحيث أن وظيفيين يخطئون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. "Supplément" de A à Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) "On social structure", Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, "Anthropologie Structurale", P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الاجتماعي وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على الماش Le vécu ويسندون للاشعور ، فانهم
لذلك يظنون على السطح . أما ليني ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا التند الذي أثبت عدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين في
الشور على حل للمشكلة الانثولوجية يحدد بنا أن تشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت للمشكلة كما يحدد مايرلوبيوتى (١) تلخص في أن المدرسة الفرنسية بعد
دوركيم وليني بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre ورغم
أن هذا هو نفسه تعريف الانثروبولوجية . فالانثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كالأشياء ، وهي في
حاولاتها لتحديد اختلط الجانب الاجتماعي بالجانب النفسى ، وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ التفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
في الإنسان ، أى هو نفسه يستصعب على التفسير (٢) . أما ليني بريل فقد كان
مفهوم العقلية قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية في موقف جامد
من الصعب تخطيطه .

وعلى ذلك فقد كانت الانثروبولوجيا تطابق بين أفسكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان يقتصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجموع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقالة عن الهدية » ، « Essai sur le Don » ، هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائرنا على نهج علم اللغة كأ نموذج على .

ليفي ستروس والعلوم الأثيرية الثلاثة :

ولد ليفي ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأشروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'œuvre de Mauss», op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيوبولوجيا والتحليل النفسي .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تعد ثلاثة أشهر^(١) . وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشارا ثقافيا لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديرا لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليني ستروس كرسي الأشروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليني ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وقد كان يحلو ليني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن العلوم الأنثروبية الثلاثة ، والإشارة هنا كانت إلى الجيوبولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإحياء ليني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » Triestes Tropiques .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيو لوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيو لوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيو لوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر^(١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحضارات وللحضرة مع عدم الافتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أرحت لصاحب الأنثرو پولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن للملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة . بعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة للملاحظة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ابنى ستروس^(٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduveo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهم ووجوههم ، ولاحظ بهجس شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما وإقما على الرغم من تعقده . ويضيف لىنى ستروس^(٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الراقى ، وعندئذ فإن نفس الأنموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٧) من خصائص الجيولوجيا التي بهوت بها لبني ستروس وأثرت بعمق في تصوراته للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية مسجقة تتضامل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول لبني ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالتأمل للصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن للتأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La asynchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان se confondent L'espace et le temps (١) .

ويشتبط لبني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها للكان الذي يستوعبها في داخله ، يسنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آنياً . L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement »

وبهذا الصدد يصرح لبني ستروس :

« أشعر بأني مغفور بمقولية كيفية ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة » (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الأتولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, « Tristes Tropiques », Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي ، *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البئر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا » (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلعة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية سابقة على المنطق ، أو « قبل تاريخية » في مرتبة أدنى . « تفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تتابع الزمن ، كما أن لبني ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل لذاتية ، اكتشف لبني ستروس ضالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسى .

نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما تعلمه لبني ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كشياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما تعلم ليفي ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسي أن للتقابل بين المقول واللامقول Rationnel et Irrationnel بين العقلي والوجداني Intellectuel et affectif بين المنطقي والسابق على للمنطق Logique et prélogique ، تقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يبدله نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنتطقية » ، هي نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفي ستروس في قلب المقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية من مقولة المغزى catégorie du signifiant - يقول عنها أنها « أعلى مراتب المقول رغم أن أسألتنا لا يكادون ينعقدون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدي بين المقول واللامقول rationnel & irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولة هي في الحقيقة الأكثر مغزى les plus significantes أي أن ليفي ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من تأثيره الثالثة الماركسية ، أن يقرأ واقع reel إنشداً

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . وقال شعور هو العدو المستر لعلوم الإنسان^(١) .
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي
للالترولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . وقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يحتويه بطبيعته . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعتول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme . يجمـل
الحسي يتوأم مع العقلي دون أن يضحي بخصائصه^(٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، إنه يثير بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) L' ennemie secrète des sciences de l'homme Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا المدرسة براج في علم اللغة البناقي . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبetskoy Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا اللغوية » . كما كان ليني ستروس زميلا لتروبetskoy Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجديد علم اللغة العام *Linguistique générale* ، ذلك العلم الذي قصد في مطلع هذا القرن لعم الفقه التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات اللسانية قد تصدت لفئة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بدخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات النظرية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل للتساء والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تدرج مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل للفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A à Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لساائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكون نفسه منهجا وضعيا مكثه من الوصول إلى طبيعة الظواهر (الموضوعة للبحث) . وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يعطى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية *étude interne* ، وهى دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغسية *rapports des signes* فى نفس لا تهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع *étude immanente de l'objet* . وقد انبهر ليني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الاقتراضى لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعا وملوما لدى ليني ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما تنوصل إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجبده تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه *Troubetzkoy* فى مقال كتبه ليني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنى فى علم اللغة والاثروبولوجيا » ، ظهر فى مجلة *world* ونشر بعد ذلك فى كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقرابة » ، ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريرا لاستخدام اصطلاحات علم اللغة فى الاثروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية النعورية إلى (بنائها النحوي). ويشخص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفوية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما لمستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين فتي العالم والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوححدات مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قادرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا ظاهريا La signification est différentielle . أي بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعرفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليني ستروس يستقد أن « الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشارك معه في علم واسع للاتصال Communication » (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا . فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يلبثون فقط نفس المنهج بل ولهم يدورسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأدائه هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (١) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأساق القرابة تمد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضيق نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري لنفس الإنسانية (٣) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٤) .

ما تقدم لي هذا الفصل يوضح لنا أن ليفي ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرائمه تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

(١) LEVI-STRAUSS : "Anthropologie structurale", p. 327.

(٢) Ibid., P. 69.

(٣) LEVI-STRAUSS : "Introduction à l'œuvre de Mauss", P. XXVII.

(٤) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة النموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفغورة .
- (٨) منطق الأسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تعريف :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي و
فرينبا الآن (1) : ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ،
أي رغم سبق الذي حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب
و الأفاق الحديثة ، الذي ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — في نظر الباحثين — بداية
لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت مجازة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن
هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ولقد
أجاب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هي نتيجة ضرورية للتركيب
اللاشعوري للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعوري » (2) .

ولاشك أن الإجابة التي تستند إلى التركيب اللاشعوري للإنسان تفترض تفسيراً
للظواهر لا يعتمد على الجانب المرن منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع
للدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع
وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة للإبانات التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Française contemporaine", P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يتبين لنا المصدر الذى أدخلت عنه حاجة لبنى ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجى الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسته للمجتمعات البدائية لأنه لا يتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالية للموضوع ، هذا القول يقترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet posséde une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضا إنما يعرض كنسق *systeme* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون الالفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement* .
عندما نكتشف النموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالية لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

(١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كـ *systeme* ، ولكن أيضا كبناء *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

٢) هذا البناء *structure* لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم يتكون نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ، فإن لىنى ستروس يهاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والتى توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لىنى ستروس فى « النىء والمطبوع » :
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملوثة للوضوع ، ولما أن تفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

٣) حيث أن الظاهرة تفسر بينها ، إذن طبيعة القوانين التى تمهد لها لا بد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبهضاً متسامياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحالى الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجب من لهاذا وكيف . لهاذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام مركب عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme » , p. 56.

(2) LEVI-S' RAUSS : « Le cru et le cuit » , Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليني ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية . الظنية . وأيضاً على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتجده للذنب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن النطاق الذي تسيطر به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »^(١) يميز جان يياجي بين بنائية ليني ستروس الأصيلة لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الشكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من التفسيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل . ، وأيضاً له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autorégulation ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصاً وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تصنف بالديناميكية وبالتالي مليئة بتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autorégulation متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه يياجي بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليني ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمع بتفسير استباطي ، وذلك يكون يتكون نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي للدركة

(1) PIAGE T Jean : « Le Structuralisme », p. 82.

les faits constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليني ستروس يصر على هذا التحيز) . البناء الإجتماعي في هذه الحالة ينبغي أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للبيئة في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلو سكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليني ستروس يقلل من قيمة الأمل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي سنخصص له فصلا منفرداً في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليني ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة الإثنية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حتى . وقد توصل ليني ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصائصه أن تكون انعكاسا لتنظيم الفعل القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض الجانب الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البناية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليني ستروس (٣) - هو جعلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن الماديات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd'hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139.

(3) Ibid., P, 101.

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور المواطف الفردية وأيضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تهدف بالثبات Permanence .

وليني ستروس لا يلقى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فسكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تزخر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليني ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري لنحس تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولة لا يؤدي إل التاريخ كقطعة ومحول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كقطعة بدء في أي بحث عن المعقولة ، ولكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .
وجدير بالذكر أيضا أن ليني ستروس يتحول عن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفرض قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبناءات الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية بدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم تعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 347-348.

(2) LEVI-SFRAUSS : « Le 'totémisme aujourd' hui' » , p. 130.

لأمثلة موجزة للموضوعات الاتولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها هجرة الوصول التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي ستعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

، إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتقة على نوع من النظام والمقولية والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العلمي إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات ومجموعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً بناؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة ، وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلانسياً ، بمعنى أن العناصر التي تكررت والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GOLFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية . وبحلي أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في مقال عن الهدية « كان على يقين من أن التبادل (chang) هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . فالإحظة الأمبيريقية لا تمسح بالتبادل ، وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : إعطاء وأخذ ورد (donner, recevoir, rendre) (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكملها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المتبادنة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والمعنوية هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خرسا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss » , P. XXXVII.

نفسه البور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغى إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن التبادل ، حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يأمر أولا بتحليل لغوى لفته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم ممتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل التاج الحتمارى للجماعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا كان النشاط اللاشعورى النفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية *fonction symbolique* التى تظهر فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يمكن الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل عنلى مبدأ فى التفسير صالح لمبادئ وتنظيات أخرى بشرط المضى بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفى كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفى ستروس عن هذا النشاط الاشعورى فيقول : « إن هذا النشاط الاشعورى ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحى بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر فى كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les schèmes conceptuels هى التى تجعل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أى وجود مستقل - تتكاملان فى شكل بناءات أى موجودات محسوسة ومعقولة فى نفس الوقت » (٣) .

مم تكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صوريا كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظرين حسابيا يرتبته ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أى قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة essentielles transcendentes لأن ليفى ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هى مبادرة عن العقل « l'intellect » أو عن تفكير السانية هو يتأخر متغيرة identique a lui-meme ومن هنا كانت أسبقية علم البناءات على الجانب الاجتماعى (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme », p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلسه كتظام منطقي يعتبر من أساسيات الواقع^(١) . يقول لبني ستروس : « إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن نقفل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور *formes des formes* وتخضع لمعايير محددة *critères limitatifs* »^(٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطق والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهنا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحمل بحمول زمني لبناءات القراءة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لتدليف^(٣) . وفي الواقع *dans le réel* يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Éloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقسم *transformations virtuelles* . والتوازن للوجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضروري لفهم التصورات العملية ، فهو يشمل : أولا : نسق من المنتهيات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* أي أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزماني إلى الترابط الغير متصل بالزمن ^(١) . والمقصود بالتكوين الزماني هنا هو ظهور العادات والتقاليد في المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير في أي زمان .

وقد أورد Leach ^(٢) ، مساهمة منه في شرح مفهوم البناء ومضمونه عند لبني ستروس باعتبارهما شيء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف . وبين أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسي الذي يمتد من البنفسج إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنساني يميز هذا الشكل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كألوان مختلفة أصلا . وإذا كان هناك اتصال طبيعي بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر في جميع الثقافات ، فلاه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم ، وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الأتزان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

لأن لسبق الأتزان وللسبق العلامات لها نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف وصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .

(ب) المنح الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجراء منفصلة .

(ج) المنح الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .

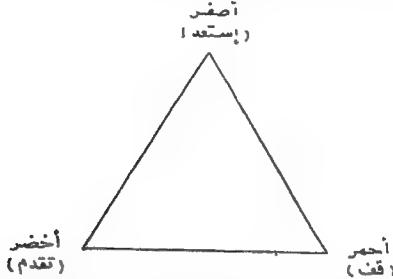
(د) عندما يتوصل المنح الإنساني إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يרחق إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .

(هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتائج الثقافية النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (١) . كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثل هيجل :



إن هذا المثال المفسر للمنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني *l'objet humain* الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الالتقاء الانتوجرافي *projet de coincidence ethnographique* . ولكن ، هل كانت بنامات ليفي ستروس تصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البنائات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équipement interne* والحال *immanent* للجانب الموضوعي *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مبارزة *duel* تحتفظ بمحوريتها الباطنة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

١) LEVI-STRAUSS : « Le Totémisme aujourd'hui » , p. 131.

(2) PAGES J. — B. : « Comprendre Lévi-Strauss » , (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفئتين أو أكثر على بعضهما اعتماداً متبادلاً (١). وهذا يعني أن المخ
الإنساني يبحث عن تقابل متمركز بين صدين من نوع (+ / -) ثم
أنه لا يراتح إلى حفة عديم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢). وما
يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب «البناءات الأولية للقراءة» (٣):
«ينبغي الاعتراف بأن الثنائية *La dualité* ، والتناوب *l'alternance*
والتقابل *opposition* ، والسمتية *La symétrie* ، سواء أكانت
ظاهرة أو محتجبة فإنها هي اللطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية...
كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير ، ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعي
يفسره منطق ثنائي *logique binaire* .

ويعترف إيني ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة
تؤثر في بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية
structures de subordination وهي تتج عن تصور البناءات
وأنماطها في شكل هرمي يعلوه بناء البناءات أو ما يسميه هو «ترتيب الترتيب»
«*ordre des ordres*».

يقول في كتاب «الأنثروبولوجيا البنائية» :

«إن الأنثروبولوجي يكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي إلى أنماط
مختلفة . فنسق القراءة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما
التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو
التفاوت الاقتصادي فإنه يمدنا أيضاً بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات
المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على أي حال
تؤثر في بعضها البعض» (٤).

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté»,
p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن لبني ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» نجد أن لبني ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأول فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلا عن أنها تميزنا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستمارة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتصل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يحدد لكي يفهم . وفي حالة العالوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يحمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل اسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للبرقة .

(1) FAGES M.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وقد شرح العلاقة بين التجريب وتركيب المفادج عند التي ستروس يقول
باديور *Radice* : « إذا كان الجانب النظري يبحث أثر الرابطة من التفرع هو فيها
بجانب علم الدور في اللغة » ، وإذا كان هذا الجانب النظري يكون هناك الحقيقة فيه
هو الاتساق المنطقي *la coherance* ، فإن التجريب يقتضي أن تعمل على مفادج
مبسطة - هو التجريب في هذه الحالة يؤدي إلى تركيب مفادج ، (١) .

والآن نموذج عند التي ستروس مركب بواسطة النص (٢) ، وهو أن نموذج
يناقش ، إلى حالة منطقية *Structure logique* يركبها الباحث إحداه من الواقع
اللاحظ من تولد عنها البيانات ، (٣) .

غير أنه التي ستروس يصرح في كتاب الاشتروبيولوجيا الثانية : « بأن
البيانات الثانية تتقدم قيمتها إذا لم تكن البيانات يمكن الرجوع إلى مفادج (٤) .
ونلاحظ هنا أننا نعلم علاقة جدلية بين النموذج والبيانات - فهي متكاملان في
حركة جدلية دائرية مغلقة وطائفة : فهي مغلقة من التجربة إلى المفادج ثم إلى
البيانات كما يقوم من النص الأول ، وهي مغلقة من البيانات إلى المفادج الخمسة
في الواقع التجريبي كما يظهر بذلك نص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتزام
الإنتو جبرائي مرة أخرى - وهو تصور علم نموده دائما في كتابات التي ستروس

(1) RADICU Alain : *Le concept de radice*, Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FIGES J.-B. : *op. cit.*, p. 56.

(3) *Ibid.*, p. 56.

(4) LEVI-S. RAUSS : *Antropologie structurale*, p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'infini*, Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره الظواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر للنهج وعناصر للوضوع وأيضا بين للنهج وللوضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق - النموذج إذن هو خطة رائدة *un schéma directeur* في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في ألفاظ علمية^(١) .

والنموذج البنائي لتنظيم علاقات تكون انساق تضاد *systemes d'oppositions* (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)^(٢) ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعوري ، علما بأن للمنطق الأول والثاني مخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل^(٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجراء دائما *toujours opératoire* ، ولا يجب أن يخطأ بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما *toujours provisoire* . وغير منتهى أبدا *n'est jamais achevé*^(٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة الفرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو *Badion* قد توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور الواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين لينى ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، وسما كان من طبيعة النموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب
انواع الاجتماعى كله ، فواقع الاجتماعى يمكن أن تنمض عنه أبحاث عديدة
ونماذج متعددة (٢)

يبد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يحدد بنا ، من قبيل
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها لينى ستروس ، أن نعرض
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لامرجة لينى ستروس المتناقضة.
فرض حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب للينافيرقا من حين
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات
الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند لينى ستروس على أنها تعبر عن
العمومية والتلقائية *l'universalité et la spontanéité* أما الثقافة فقد كان
تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle*
فكل ما هو عام وتلقائى ينسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل
ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينسب إلى الثقافة (٣). وفى المحاضرة
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،
يصرح لينى ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op cit., p. 46.

فيه أن تدوس الظواهر الاجتماعية ود السر ، الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المنسج (١) . وهنا تظهر الثقافة كنتاج الطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفي ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البهتة التي تتلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفي ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة («سجاً يدركها المنسج الانساني ») يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج ليفي ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتشابهة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شيمكات من العلاقات التي تربط مجمرعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يجعل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولنا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتأيز . *La signification est différentielle* . أى يتميز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنيائي (٢) .

نظم القراءة :

وقد رأى ليسى ستروس في نظم القراءة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجسدين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الإلتقاء . وكان ليسى ستروس يصرح في كتاب « البناءات الأولية للقراءة » (٣) بأن كل ما هو عام *Universal* لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالنسبية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية *Universalité* (٤) هذه القاعدة هي : « منح الاتصال بالمحارم »

(١) عالم الأنثروبولوجي الإنجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine» , P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté , P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Levi-Strauss» , P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول لبني ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحمل هذه للسألة التي طالما تشر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) : فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير العائلي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكشف في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع ، كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو في مقترح الطرق بين الإثنيين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre, «Levi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . حتى الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالنال صالحة لي ، » (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن للمقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السماب على أرض الولاء أو للنافسة » (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحرم » ، فإننا (في الطبيعة) نستمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من للمقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفي نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من هباء سافر إلى ألفة وعجة . وعادة تكون مقايضة الأسماء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كقوسية اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid., P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستتبع وجود زواج قائم على الاختيار من النصف الخالف . أما
ليني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والثالية ويؤكد أن هذا
النوع من الزواج وحده أولاً أما التنظيم الثاني فيعنى إلى أن يكيف له التنظيم
الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لـ *rapport immanent* حالة
منظمة لما مقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون ذلك
الأولوية أى وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بصدد خصائص مستتمة حالة
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المطلق يحتجى في
لاشعور بنائى .

إن ، الخلفية العائلية للتبادل *Réciprocité* . باعتبارها مبدأ عاماً للنفس الإنسانية
تفسر التبادل *échange* ، كأن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحرم . غير أن
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بنات طبيعية .

« forces » ou « structures matérielles »

يقول ليني ستروس : « مما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف
في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم دكرتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى
البنات الأساسية للنفس الإنسانية ، (٥) .

ويشرح ليني ستروس بنات القرابة ، ويقول أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي
بفضلها يزول التمايل بين الآثا والتغير .

٣ - الصفة التركيبية للمدية *le caractère synthétique du Don* .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يحتل نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تصنف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب للاشعوري للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب للاشعوري الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصاً وأن الزواج الخارجى *ex gamio* والنفس لها نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليني ستروس على اعتبار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علماً واسماً للاتصال *Communication* (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، يصرح ليني ستروس بأن بناء القراءة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بأدوارى تقابل متضايقي . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القراءة لا يتفصل عن اللغة بل هو لغة . إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565..

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction à l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١).

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنفسه إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال (Avunculant) . إذ لوحظ أن الخال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته ، فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فخال ليس خالاً إلا لأنه أخ للام . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات متخلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . وإذا فإن القرابة ليست ثلاثة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس تدلّ على أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; L'In-vi-Straus ; ou la «Passion de l'inceste» , Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحرم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن بينا ، فإن لنا الحق أن نقاسم : ماذا اختار مجتمع معين لسق معين للقراءة دون غيره ؟

يرى أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم يجب عن هذا السؤال ، ومن ثم فإنهم يعتبرونها فترة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف اللغات (٢) . ود أن الثقافة هي المجمعرات الانوسجرافي الذي يقدم ، من وجهة نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى *des écarts significatifs* ، كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف سطحي يشبهه Niels Bohr باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة الفيزيائية (٣) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القراءة على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة *des écarts différentiels* بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بملاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس
لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستحصية عن كل تفسير إلى أن
احتوتها البنائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليني ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين
لأنها ظلت ليسم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد
كانت نظرتهم الطوطمية هي انقطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais
découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب
و اللا منطقية ، فأقاموا وحدة مصطنعة ، تحت إسم الطوطمية ، ووجدوا
تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي للمطابقة identification بين كائنات المسانية وأخرى حيوانية
أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء
النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى
قد عثم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; Le Totémisme aujourd'hui, P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين عتلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الأثنولوجي فقط (١) .

ويرى ليفي ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقي » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » يفضي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا ليفي ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كملاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جداول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا لتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة Combinaison possible parmi d'autres .

وتتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكننا أن نيز أنماط وجود كل منها Mod:s d'existence ولا تسمح بالخطأ بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' lui», P. 14.

(2) Ibid., P. 18.

Catégories & Individus فالطبيعة تشمل أصناف وآحاد
Groupes & Personnes والثقافة تشمل جماعات وأشخاص

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	اشخاص (٢)	اشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى بالطبيعة ، يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كملاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نسأل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لى ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعوره بالتشابه . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نرى :

— أنه لا يوجد حيوانات تشابه فيما بينها .

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة الباثية للطولم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بين جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تخلق دلالات الاصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطولم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الاصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا نقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition معقداً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين للنهج وبين اواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلى والواقع الملموس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض للوسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر مغرابة . وهي إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة . إن الانسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يخص بتصنيفات إعداد العلوم وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طبيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا .

(1) LEVI-STRAUSS : « Le Totémisme aujourd'hui », P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفي بربل Bruhl
وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية للمنطق المحسوس
Logique du Sensible.
منطق للحسوس :

إن هذا للمنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات
المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين اللزج والملمس ، بين الرطب واليابس ،
أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع
صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل
الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة .
وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصادم من الممكن
أن نعبده لدى الإنسان للسمى بالمتهضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية
" La pensée sauvage " وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية .
هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه
التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع
صحي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات
ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة محلية . فالعلاقة بين التفكير « البدائي » و « المتحضر »
هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة اختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا
نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » ، استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss » , P. 130.

(2) CRFSSANT : « Lévi-Strauss » , P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raiain sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فلرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاشروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف الباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » ، لأعتمد نسبه إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة محلية أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تفتيز pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.

يقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن ترجم ما في نفس « الآخر »
إلى ما في نفوسنا والمكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى
يضمنا في تطابق مع صور النشاط العقلى هى لنا والغير في نفس الوقت » (٢).
ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذى يشرع فيه في الكشف عن اللاشعور الجمعى
(أو البثائى) للجماعات للملاحظة .

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التهيد أو الإرهاب anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التى درسها يقول : كل
شئ مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لفئته أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Pages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
حسمه بسائل معين . وهو على دقيق يقتضى تركيز الإنباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظمًا .

(Fag s : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 6°).

الحديث . « ففسية السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم اجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا » (١) . وهذا النسق يسميه ليفي ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفي ستروس فكلامها يمثل وسيلة للعرفة تستخدم نفس العمليات العقية رغم أنها لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفي ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendu* ، أما المهندس فإنه يتخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسبانته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجازه مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن الهاوى و « البدائي » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائي » يحتل مكانا وسطا بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عندنا لمنطقة بأن له مفهوماً وماصداً ، فإن الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر المفهوم والمصدق ولكن لا كوجبهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول بأن « تفكير القطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه متغرس فى الصور الحسية إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

عما تقدم عن الطوطمية و « تفكير القطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح بأن يكون « التفكير البدائي » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى استراتيجى معين niveau stratégique هو متعلق المحسوس أو علم الملموس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى هى ، وقد طمستنا لدينا مظاهر الثقافة المصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres. (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتحركز بين صدين من نوع $(+ / -)$.

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين التقطتين :

الإناء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تهريرية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوقة ، ود كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق للمسلوقة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

« Le Cru et le Cuit »

أ - القوة والمطبوخ

« Du Miel aux Cendres »

ب - من العسل إلى الرماد

« L'Origine des Manières de Table »

ج - أصل عادات المائدة

« L'Homme Nu »

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Triangle culinaire », in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادقة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة .
[Universalité de la culture .

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجسد أن المشوى هو غذاء أرسقراطي » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أ-خاف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا الفئاط يفترض لسقافى شكل مثلث رؤوسه هى : اللحم ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرا على اللحم ، أما الفاسد فهو تحول طبيعى » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائى الذى يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فإلى جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطهى مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إناء وماء . والإناء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; L'Origine des Manières de Table*, (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأى الشائع بأن الاطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة فى تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهي من الداخل - *endo - cuisine* ، وهو مخصص لجماعة صهيرة متعلقة ، فإن الإشارة إلى المشوى إلى الطهي من الخارج *exo - cuisine* ، وهو يقدم للدعيرين أو إلى أناس جاموا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المشوى - في أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة في الحلاء بين الأعراس ومرتبطة أيضاً بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهي المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصبحه فقد وهدم . الأول يذكر بالافتصاد والثاني بالإسراف ، أحدهما أرستقراطي والآخر شعبي .

وفي مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعني الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهي في الجماعة يمثل لغة تترجم لأشعورياً بلية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلي أن الأساطير تقوم بنفس للهمة وتقل نفس الرسالة وهي في ذلك قد تستعين بما يصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الجنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسج من الاتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

ويزن أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية يظل دائما هو أي اكتشاف البناءات العميقة وللأشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفي ستروس « إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كرامن العقل les enceintes mentales ، ورد للمعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخبئة تحت سراب الحرية » (٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القسراة والعقوس والآدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صمودية الفصل بين الضغوط الاجتماعية والعواطف الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع .. ولذا ، فإذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا المظهر الجزافي arbitraire الذي يبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد نستقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن تثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أي تخضع للقوانين التي تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمناطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومتعلق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 203, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18.

لما الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها (١) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير يفنى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعي) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الناعمة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائي arbitraire والقياس foisonnante فإنها تنسابه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد أضمتا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale ” , P. 228-230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : "إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها^(١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سلفاً أنه عتلف تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من العنوط التي ينصاح لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحسدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة^(٢) . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضاً هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية^(٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الأنثروبولوجيا البناية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على الأصح فانه غريب عن الصور كثراية المدة مما يمر بها من غناه . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : " Le Cru et le Cuit " , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nov. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . " Introduction a l'oeuvre de Mauss " , p. XXV.

الخارج ... (١).

للاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدده هذه البناءات من نظم للقراءة أو صور للحياة الاقتصادية أو الأساؤ، الرمزية (٢).

ورغم أن هذا المفهوم للاشعور يختلف تماما عن مثله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقر الحقائق التالية :

١) انهر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انهر فرويد بتفسير الأحلام .
ففى الأسطورة يختفى التميز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات
ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون
السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

٢) كان موقف ليفي ستروس مما قصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذى
توسى به لا بد من وجود معنى آخر غائب يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن
الأسطورة هى ضرب من الحلم الجمع يكشف تفسيره عن معنى محتمل تماما كما هو
الحال في الأحلام عند فرويد .

٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى
حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .
٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254.

لبنى ستروس ، فإنها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم فقط الخلاف بين لبنى ستروس وأصحاب التحليل النفسي فيما يلي :

(١) اللاشعور عند لبنى ستروس هو مقولة الفكر الجمعي *Une catégorie de la pensée collective* أما عند أصحاب التحليل النفسي فهو مضمون فودى أو جمعي (١).

(٢) اللاشعور الجمعي عند يونج دملء برموز وأشياء رمزية هي منه بمثابة القوام *Substrat* ، أما وظيفة اللاشعور عند لبنى ستروس فهي رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر محورية هذه الأشياء (٢).

(٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو محاولة تفنيد النماذج الانطورية *les archétypes* دون النظر إلى السياق الذي يحتويها (٣). يتبا عند لبنى ستروس فإن التفسير يكون بالتباين . *La signification est différentielle* . أى بتعيين الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale », p. 230.

والى جانب إهتمام لينى ستروس بالسياق الذى يحوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متغير . إنها تكن فى علاقات متعلقة مجردة عن المحتوى ، (١) أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلمة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكشف قواعدها الفورية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص للفنوى (٢) . وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن الفرس يظهر لنا بالتهار واليومه أثناء الليل لإدلاء نص الوظيفة فإتنا نستخلص من ذلك أن الفرس هو يومه نهاريه وأن اليومه هو ليل ليل ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والتهار . وبالتفارة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين الفرس واليومه من ناحية ، يأخذوها بطور جلوسه ، وبين الفرب من ناحية أخرى يأخذونه غير جلوسه . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والفرس تحت علاقة التهار بالليل . أما البلمة فإنه يوجد تقابل بينها وبين العيور الثلاثة السابقة على إختيار علاقة التقابل بين الإزدواج (سقاء / ماء) والإزدواج (سقاء / أبيض) . وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل التحليل إلى إلقاء تقابل تحت يده من العناصر المتبادرة .

(٣) un faisceau d'éléments différentiels

هل لنا أن نسال بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرويويتى مع لينى ستروس فى أن عبارة فهم الأسطورة على أساس ما قوله كما تفهم البلمة

(1) LEVI-STRAUSS : Le Cru et le Cuit*, P. 246.

(2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Française Contemporaine", p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

للغلبة هو تماماً كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتها على لغة أجنبية^(١)، غير
أن الأساطير عند لينى ستروس يمكن أن تعنى شيئاً واحداً وعاماً : إنها تعنى
النفس التي صدرت عنها والتي صاغت بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءاً منه.
ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم تنشأت
معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل
إنها هي التي تفسر بعضها بعضاً أو تعبر عن بعضها البعض^(٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل لينى ستروس يحدون في البحث عن الرواية الأصلية
للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن لينى ستروس يعرف كل أسطورة
بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضمها جميعاً في الاعتبار على قدم المساواة ،
ثم أنه يخلصها لتحليل البنائي^(٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهم بمضمون
الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات
المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت

عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنساناً "أ" ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر "ب" ، يكاد يبعد
عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضاً أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات الخ . إن الشخص دأء باعتباره ذا خبرة ، لن يبحث يرسلته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك إحتمال أن فصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشووعة . غير أنه يجمعها ، ويقارنه ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث دأء إلى «ب» كانت تضع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه « ب » سيكون عبارة عن تسلسل توافقي *série d'accords* ، يمثل التوزيع للموسيقى كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

ويقترح ليفي ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تنابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفا خاصا حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى *mytheme* . وفي هذا يلجأ ليفي ستروس للقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 92 .

Voir également : «L'Anthropologie Structurale» , p. 235-236 .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale» , p. 236 .

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث عن أخته أوروبا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل للارد	لابدكوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشبول؟
	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا المحول	أوديب تورمت قلماه؟
أوديب يتزوج جو كاست	إيتوكل يقتل أخاه بولينيس		
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه) .			

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتغل على جعل ذات علاقات من نفس النوع . العاود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متطورة .
rapports de Parenté surestimés .

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحرفة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة للتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أخرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليني ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتيها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السجارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتعارض والذي يتمثل في جنح الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أخرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المالقة ، وبالتالي هو ينسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو غارق الطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسنمرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كشال آخر التحليل
البنائى للأساطير (١).

« يحكى أن ساحرة كانت تدنس يدم طمسها نبات الكراجاراتا Garaguanta
ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكراجاراتا تتميز أوراقه بنقط حمراء فى بدايتها)
ونتيجة لذلك إضطجعت قوى الزوج وبدأ يتمش فى مشيته وأصبح يقتصر إلى
الرضية فى العمل . وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للإنتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العمل فى الأحراش . وبعد جهد مضى فى الضابة
سمعت له طرفة مداسه ، إكتشف خلية النحل أسفل شجرة ، وقرىباً منها كان
يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جبر لها خليطاً من
العسل وأجزاء من لحم وبلل الثعبان . و بمجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان فى جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتسلى شجرة يعيش بداخلها
أسراب الببغاء ، وهذا زوجته بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
الببغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهر زوجها القروعة وهرب
فى إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوفقت الزوجة فى الحفرة
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب .
وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات فى الشمس . وفى
المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه : ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ » .

إنه لمن الصعب أن تتكهن بما يدور فى ذهن القارىء أو للسمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١) . ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر عتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة للموسيقى هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبغ الإنساني هو الذي يعمل عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة للشولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمقول وما وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن « هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة » . (٢)

ولذا إنقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سאלفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومفتوحة فوق نبات الكاراجواتا وبين المرأة ومغلقة تحت نبات التبغ .

تقابل بين حافة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب النداء وبين معرفة المرأة بدلتها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن للمرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فلأنها تأكل إلى (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : Le Cru et Le Cuit, p. 22.

تلقى بها عالج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكدر ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يرجع المرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسامل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن لبني ستروس يجعل إلى التسليم بأرب اكتشافاته تتمثل بوقائع تمثل صفات عالمية العملية الاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بأضرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدوجماتية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات لبني ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثروجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى المسل للدلالة على السائل للنوى ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث لبني ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فيزيولا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما شرها يبعد إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 340.

ولقد شعر ليبي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : ...
إنني لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للاعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت ثلثاً من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
للقرابة » يودى إل فهم أحسن لتعاقد من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
« النىء والمطبوع » ، وكتاب « من العسل إلى الرماد » إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنني سعيد بما توصلت إليه . ولا أجد أن يترتب عليه حتماً التسليم
بتناجح معينة من طليحة النفس الإنسانية .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنية من مكانة عليا حقيقة كما ستلقى الضوء على ليبي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التأرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل للقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كخط

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

التزعة الإنسانية

لينى ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجى Edmund Leach أن « لينى ستروس يعتبر المحية الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية » (١) كما يرى أنه « يثير الإعجاب بأصالة وجسلة منهجه » . (٢)

ولينى ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الالتجاء إلى الفلسفة .

وكان سارتر قد وصف لينى ستروس بأنه حسی *esthète* وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل . (٣) ويرد لينى ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتهام الذى يلقده سارتر هو نفسه الاتهام رجل العلم الذى يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفى الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاury ، يقول لينى ستروس :
« إننى أرفض مقنما أى تفسير لموقفى بأى من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرة أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326.

للمعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإننا سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تسام الا في التخل عما يسمونه اليوم فلسفة . (١) ،

رفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن لبنى ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة اليسانس . ويظهر أن مادرسه لبنى ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشق غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) فالذهب العقل المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضابق هو الآخر . لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحي به من إنجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فينتج بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما لبنى ستروس فإنه في نص ورد بكتاب « الآفاق الحرة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تملت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن تقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأنت تقسم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

• (1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , Plon, 1971, p. 270.

(٢) المقعد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY : Colette : « Sartre » , (Seghers, 1966) p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم تهم هذه التبريرات بواسطة
التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحفظ بعض
صفات التفسيرين الأولين ... لأن هذه التبريرات كثيراً ما تصبح كلامية
exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يعمل على التفكير ..
وإن قصور هذا النهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً واحداً
Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة
واحدة متشابهة دائماً

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كمنقطة بداية النظريات
النظرية Les théories les moins adéquates التي نرفض منها بعد ذلك إلى
النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت ، وبسبب الاهتمام بمصر التاريخ الذي
استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج
عن الأولى - إن هذا النهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن
كيفية التغلب التدريجي على للتناقضات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التعلّف في نظر ليفي ستراوس ، لأنه
ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle même (٢).
وفي نطاق معارضته لفلسفة نجد أنه
يهاجم مذنب الظواهر ويقول : إننا مع إحترامنا الفينومينولوجيا السارترية إلا
أننا لا نرى فيها سوى نقطة إطلاق وليس نقطة وصول ، (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : "Tristes Tropiques", p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : "La Pensée sauvage", p. 331.

والمصرح في موضع آخر :

« إن الفينوغرافيا طالما كانت ثورية لأنها تفترض إعتلالاً *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* ، ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملاً ومفسراً لكلاهما . وقد تعلت من أفراق الثلاث أن الانتقال بين المنطقتين « ينصف بعدم الإعتلال *discontinuité* » ، وأنه لكي نضل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد المعاش على أن نعبد بعد ذلك في تركيبه بخلاف الإحساسات *Une synthèse dépourvue de toute sentimentalité* » (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بمقام ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بلور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيننا وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بعدد تطبيق طراهم في مبادئهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تتعرا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطاهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعونا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60.

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

التأرجح بين العلم والفلسفة :

وهنا كان من أمر اعتلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي ستتعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « حقيقي » ، " réel " ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١) ونحن نميل إلى تأييد ميركرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

أ) في أحاديثه ونهواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد انفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً للسائن الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
ولذا علينا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست هلسا وإنما هي مجموعة أبحاث
تحاول أن تصبح وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتورع مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

اعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لمدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قلم الفلسفة أو قل أنه قلم اللافلسفة
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات rous les structu-
ralismes » (١).

وقد أثارَت هذه العبارة ردود فعل قتي ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بعنوان Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة
« الإنسان العاury » .

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste »,

(Esprit, Mars, 1973),

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme Nu », Plou, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة
الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١)
كما كانت غائمة « الإنسان العاury » هي بمثابة غائمة لجميع مؤلفاته على حد
تعبيره هو. (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تخفضت عن
بعض « الاعتقادات البسيطة ». (٣)

غير أن الفلسفة لا تعرض في أرض حريتها البنائية. فصاحب الأثروبولوجيا
البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان
أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا
أو أى مبادرة للجنة الإيديولوجيات التي تختصر ». (٤)
ويصرح ليفي ستروس في نفس لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل
ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتانسق يعجز عن
كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم ». (٥)
وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بعدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو يصدد إخفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير
تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتعامل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم
بالنسبة للإنسان وبالتالي تقرب من التفكير .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بلبني ستروس إلى إقصاء الشعور
la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر
الطبيعية ، إلا أن افتراض تنفيه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو
مثير للدهشة .

غير أن لبني ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السري لعلوم
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجيئة في دائرة
لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس
ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا يختلف بآدته عن الواقع الذي يتعامل معه ؛ إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو -الشعور
(le sujet) في ثوب جديد ، (١)

وكان لبني ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Panvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم من حالة الإنسان (٢) ثم ألا يعني تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعري ينبعث عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان لبني ستروس قد استبعد « المعاش » وامتنح التفكير المهادي
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما في الموسيقى والأدب
من ذاتية) ..

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن لبني ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدري . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين ببسالة وردت
في شاعرة « الإنسان العاري » يقول فيها لبني ستروس :

« إننا بعد أن برعنا على التآلي الصارم للأساطير ، وبعد أن نسبنا إليها صفة
الاشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان » (٤).

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يتأجج ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند لىنى ستروس يلغىنى ألا تهزّ فى نظر كثيرين فحن الآن بصدد ، إعتقادات بسيطة ، (١).

ويعنى لىنى ستروس فى إتجاه الذاتية على حدّ زعم بانوف عندما يصرح ، بأن مدى تأخير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن لىنى ستروس لا يسيّر فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يبتدئ تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إلتصافاً للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث لىنى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتلته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السّم الإيتولوجي الهائل الذى يمتدّ ثقافات وطنية فى العالم الجفيد لن يتمكن من التّفادى إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإيتولوجيين الذين يهتمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF J Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-SIRAUS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يسكون بالصورة ، والإيتولوجيون يسكون بالمضمون ، (١).

د لنى خير من يفهم « رباعيات » (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبتعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

بما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى لينى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإيتولوجيون .

أما عن اللغى في اتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دوميتاك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن لينى ستروس يقرر في مطلع غائمة « الإنسان العاوى » (٤) ، أن كلمة « نحن » التي حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت ترجم الرغبة العميقة في أن تنظم « الأنا » في « نحن » .

أما « الأنا » التي ظهرت في غائمة المجموعة الليولوجية فقد مهد لظهورها لينى ستروس نفسه بعد أن انقبت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقي عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انقبت من عملها الذي يحتم استجادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغي عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الليولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شوية بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه (١) .

ليني ستروس كعلم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أي واقع خارج النفس . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة بالحالة للوضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن للوضوع يحتمل على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمسألة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذي ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة للغزي *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليني ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتجى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الاستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن للبدا للمستتر النسق . يقول :
« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تملك بالخصائص الأساسية لأنماط
معيّنة . وهذه الخصائص لا تمرّ عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن
تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الاتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ،
حيث الأنماط الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث
يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات » (١) .

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معيّنة ، ينبغي أن يملك بها في ذاتها
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، لما القول في هذا المنصر للوجود لخارج النسق
الاندروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

« وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص » يمكن أن
ترد إلى التنظيم الخمي *organisation cérébrale* ، قلنا أن لسأل (٢) : هل
هذه الشبكة الخمية *Ce réseau cérébral* هي من نفس نمط الأنماط
المندروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشيء شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ؟ ولكن ما السند الذي نرجع إليه
في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا النموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور
موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تمائل العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق. فالشيء يدرك الشيء، والشيء يدرك ذاته، أي أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعاً آخر.

وهنا يظهر التناقض بل التناقض في موقف لينى ستروس، فالشيء هو نفسه وغيره في نفس الوقت. غير أن التناقض الذي نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى لينى ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولاً من أين أنت الرغبة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر)، ومن أين أنت القوة لتفنيها؟ وثانياً ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصاً وأن لينى ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *l'esprit perdu et retrouvé*. أو بمعبارة أخرى، إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه، أي إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته، (٣)، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومقى تتكشف ؟ وما الذي يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند لينى ستروس فلا أقل من أن نحطى لنا الحق في توجيهها له خصوصاً وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : *op. cit.*, p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

كان مدق في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية .
Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفة بالدرجة الأولى فلمه لم يكن يوسع إن
يتعرض لها لأنه وإن كان د يلج المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا ، (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant ، إن الإقتصار على دراسة الإنسجام الداخلي للتصور معناه
إخراج ليفي ستروس من أرض الأنثولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة ، (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته حسرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالإنجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير (٤) Une complexité déroutante .
ومما يمكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذي تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر في نظره للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدوارد ليشت :

« لا يجب أن ننسى أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالنحوي الذي يدافع عن نصية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا مناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لدلالات الرموز (٣). فأنساق الرواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر ،

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينهر بالكمال المنطقي ، والأنساق Systèmes ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه أوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليشت Leach :

« وإن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت موضع توثيق بأشلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لمججه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 151.

(4) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 159.

وهو على سبيل المثال قد اعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .
« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يهدم ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت غريبة هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالخط ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية ، (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم . وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون عمادية من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binair* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ اللساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير القطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أملت الوظيفية الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيختل من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الألفاظ الخريزة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إنسان من دراستنا للمجتمعات المختلفة ستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعتنا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليث هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا تقبل بصعوبة شواهد عالم وضمني كما يظهر لنا (٢).

ولذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو تصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة ، لها هو أساسى لدى الانسانية ، كما يعتبر أن طاءات التفكير « البدائي » تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة ، ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير لفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كاللفظائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالآليات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب البنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبرية » (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكيير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال للبيولوجيا إنما اعتدلت فقط على أبحاث مجالها الحضود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والافريقية والهندية التي أنبتت الفلسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن ننسحب نتائجها على جميع الثقافات فإن ريكيير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الأسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتيقية طالما أثار ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « اللسان العاري » يقرر أن تفسيراته قد احترت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراساتهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع رداء العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المنشقين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن يستشيق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفرق ، فقد أصبح الوقت مناسباً ، (١) » .

ومهما كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة إجرائية

. Opérationnelle

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأثروبولوجية من الوصول إلى لمحات *spécus* لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية ، وأسمحوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات عديدة ، (٢) » .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (*Esprit, Mars*, 1973), p. 710.

(2) LEAÇH Edmund : *«Lévi-Strauss»*, p. 87.

عن الجانب الملقى بهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفي ستروس يتحمل مسؤولية مواقف من بلا شك تتعدى نطاق العلم وتصل بالجمال التقليدي للكشف الفلسفي والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط في المجموعة للثنولوجية التي بدأت بظهوره التي والمطبوع ، سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت في مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و ، الآفاق الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التي يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد العلمية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفي ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادي صوري Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناقضة في هذا العصر طبقا لرأي لacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 221.

في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يحدد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ - ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليين متكاملين لمسألة اللوت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يحدد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement ونجاذب dépassement أي ابتعاد عن العدم وللوت . أما عدم الانطلاق فإنه يحدد بانزلاق في المادة الجمادة ، أي يحدد بموت معاش الذات Mort vécu de La conscience . فيرفض إلى الجحيم ١' Enfer . غير أن سارتر يقرر ، عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس تد أشارت بالتقابل (طبيعية / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، يحدد في محاضراته مع جورج شاربونييه (٣) ، أن ليفي ستروس يميز الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961,

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لفظة بمعنى الكلمة . وفي « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان (تفريد الطيور مثلاً) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أواخوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي يتقل بطعامه من حالة النيه (الطبيعي) إلى حالة للطبخ (للصطنع) . وإذا تساونا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطبخ طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوانات . وهكذا كانت النار والخبز رمزين أساسيين تميز بهما الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً الطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا الطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تخضع عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضاً العملية التي بمقتضاها يفسر المخ للثريات التي تعرض عليه . أما التاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن فضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss», p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي « في ذاتها ، en soi » تمثل الواقع الاصيل *Une réalité authentique* ، وهي محكومة بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك طبيعة الطبيعة تحدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا كتتابع لوحات منفصلة ولا متناهية وتتنمى إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا التركيبية ، عندما نختزع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقاد إدراكنا للطبيعة (٢) .

وبعلاوة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام المقولات *Catégories* التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى تتابع حاسمة تتمثل بطبيعة التفكير الإنساني . وحيث أن للبحر الإنساني هو نفسه ينتسب إلى الطبيعة ويصدر من نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتائج الثقافية الذي يتولد عنه لابد وأن يوصف بصفة العمومية *Universalité* كطبيعة للبحر تماماً (٣) .

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال اللطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا آنفاً (في الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل بالنسبة في كتاب القرابة . ذلك لأنها تنصف بالفسيقية على مستوى الظاهرة الخام وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر . يتنا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشتنا : النفس الإنسانية » (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يطلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (٢) . وليفني ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٣) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط المحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستيقظ ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجى
Bath ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع بت
في « أن المنطق والوجع هما علوم تجريبية تنتمى إلى الإثنوجرافيا ولا ترد
إلى علم النفس » (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : " Les fondements logiques des mathématiques " , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
اللاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا اللاشعور طبيعي naturel
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معنوية واتصال الظواهر الاجتماعية .
كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعي والرمزي واللاشعور كلها متضمنة في بعضها
ال بعض . فبعض قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
اللاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير
الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
ليفى ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية ، يكتشف في نفس الوقت
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن
الإنترجرافيا تمنحني شبهة عقلية ، إذ أنها تكشف لى عن سبب معقولة الأنا
والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بريل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللاشعور حداً وسطاً بين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الرقعة لنا والغير nos et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف الصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أي مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات تخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة للوضوعية (٣) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف في أعماق الأنساق الاجتماعية بناء تحتى صورى - Une infra structure formelle يجعل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كالو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللبسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن إهتمام لين ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان *à travers l'homme* .
ومن هنا أمكن القول بأن لين ستروس يقيم حثائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول لين ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناءً بعدي *métastructure*
تسير على هديته ووفقاً له . أما العالم الذي تتوصل إليه هنا فإنه لا يلقى الحاحاً
والجزئ تماماً كما لا تلتقي الهندسة المعممة *généralisée* حقيقة العلاقات المللوسة
التكان الإقليدي (٢) ، فالظاهرة الأميريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
والإستقراء *induction* لا يقابل الاستنباط *Déduction* . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الضوابط والخطأ ، وذلك لأن عدد وثراء المعاني :

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء للعروة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال en le devançant dans l'imaginaire . وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه l'excede . لدينا ولدى الآخرين (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما بربد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما فرمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent . كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢) .

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتما دفعة واحدة (٣) ، فلم قسم

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss' p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسماها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لاي شيء ، ثم جدت مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدرج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه يستعمل ببطء كيف يعرفه . . ويعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . وليني ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ، في تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء)^(١) . ورغم هذا التقابل فإن فتي الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتأذنان معا كجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء^(٢) .

== كاتب سياسة فرنسي (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق ليني ستروس في هذه النظرية . فالنفس الإنسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سبات عميق . وتلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له ليني ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأجنا : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى لين ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الحطة يمثل الأوجه المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما نصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه الآن (١) .»

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات *réctifier des découpages* ونجميعاً للتشابهات *définir des regroupements* ونعرّضاً للتضمنات *procéder à des regroupements* ونكتشفاً لمنابع جديدة *découvrir des ressources* ونكشفاً لمنابع جديدة *appartenances* داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) . *au sein d'une* *totalité fermée et complémentaire avec elle-même.*

وتلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المطلق » تمنى أن مستقبل الإنسان *le destin de l'homme* ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيسا داخل الحدود

(١) Ibid.

التي رسمها الأنودج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تميز البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند لين ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أقول البشرية « Crépiscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى المدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم ، وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لفي سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة الظلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجمدت الإنسانية عن أساطيرها . « فالبيولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(٢) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٣) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاوي » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions en langues étrangères, Pékiu 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المتلق ، أيضاً أنها تتمشى مع تصور
ليني ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، عبر القرون ،
وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليني ستروس قد ابهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندليف Mandeléieff
وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع
المتنبى واللا متبدهى فكرة مطمئنة لكنها تطبق لبعض القواعد البسيطة ولأن
المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن اكتشاف
النسب كان معداً له منذ الأمدس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية
« L'avenir est précontraint » (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحمل جدول زمنى لبناءات القرابة يمكن
مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) » ، كما يرى :

« أن اقترح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا
بإستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح -إبتداء من الأساق للوجود -
بتركيب مختلف الأساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الأميريكية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit» Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit» Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، إستطاع أن يتنبأ بخصائص
بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحت مكاناً
داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الوجودية ، والتي بدون هذا البرنامج النظرى للسبق ، قد تمر دون أن نتركها ، (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندليف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة للبنى ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أم مايوحى به منهج مندليف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد *l'idée d'un ensemble fini et inextensible* فإن الباحثة لا يسهل إلا أن يقرروا أن لبنى ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعج بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء في مقدمة «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا» والتي كتبها لبنى ستروس سنة ١٩٥٠ من «أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات وتجميعاً للمشاهدات» ، وتعرفنا بالمتضمنات ، وكشفنا لنسابع جديدة داخل شعول مطلق .»

ونلاحظ أن لبنى ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس *l'entendement divin* كما يضطر إلى إدخال فكرة للانا Mana على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير «بدائي» أو «متحضر» .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه «يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمملول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة ركن الدال بالنسبة « المملول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليني ستروس « *signifiant flottant* » وهو ليس شيئاً آخر سوى « اللسان » . (٢) .

« اللسان » هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومحددة بمكان معين في نفس الوقت . « اللسان إذن هي هذا كله » . (٣)

يقول ليني ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « اللسان » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فلماذا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابهاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « اللسان » في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن يختصها ، أو أن ينظرها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أي إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمي البنائي يجد في معرفة المدارلات *les signifiés* ، أي المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلي أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » ، في مواجهة للدلولات . والتفكير العلمي لا يبدأ بتجريد صوري *abstraction formelle* . إنه « بنائي » بمعنى أن « الدال » يعمل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدارل » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمي البنائي هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائي » ، أما التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ في الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والذهب الصوري :

إذا كان للذهب الصوري بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هنا ما ترفضه البنائية . ففي مقال بعنوان « البناء والصورة » *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هي وحدها المقولة *intelligible* أما المضمون فهو مجرد عن أي قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 :

ناحية والملموس من ناحية أخرى. كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل . (١)

وهذا يعني أن للمنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملموس .

ولتوضيح ذلك يذكر لىفى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك ، ليس فقط ملكاً ، و «الراهية» ليست مجرد راهية ، بل إن هذه الكلمات أو المدلولات *les signifiées* التى تنطبعها تصبح وسائل محسوسة تركيب نسق معقول يتكون من تقابلات *oppositions* : بين (ذكر / أنثى) «طبيعة» ، (فوق / تحت) «ثقافة» . كما يتكون من كل التغيرات الممكنة *permutations* بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب كسطن :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كسطن : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص العدل والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب «الأثروبولوجيا البنائية» عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.

(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » ، (١) . إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كط ، تلك القوالب التي تظل فارغة إن لم تأت بها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية لبني ستروس بأنها هي المذهب الكطلي بلاموضوع متسامي - *Un kantisme sans sujet transcendant* . وهذا يعني أن البنائية تفرق من مذهب كط في أنها لا ترى في البناءات مقولات تملأ بالذات (أى تطبقها الذات على أشياء تأتيا من العالم الخارجى ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول لبني ستروس : « إن التحليل البنائى لا يظهر في النفس إلا لأن أتموذجيه قد وجد أولا في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لاورد إلى رموز أخرى بقدر ماورد إلى أشياء » ، (٢) . هذا بالإضافة إلى أن العالم يسرده النظام عند لبني ستروس .

موقف لبني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر ولبني ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الانسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Œuvre au feu», p. 619.

وليني ستروس يحتاج التاريخ لفرض دافعي *apologétique* ونقدي *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليني ستروس إلى أن هذا البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بنامات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين أن البحث التاريخي الذي يدور الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية *des expressions conscientes* ، يظل أبداً صجين صفة العرضية *contingence* وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ وللمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمران في كتابات ليني ستروس على أنهما من الموضوعات الخلفية التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع في كتابات ليني ستروس مامو إلا بجهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليني ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* ، كما يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ. تتنظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
 les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
 منتج الإيتولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
 les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

وبعلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
 في كتابات لينى ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
 اللاشعور في الإيتولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
 موضوع نوعى spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
 وهنا لا يمكننا أن نلحظ أن التاريخ والإيتولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
 واحدة Identité d'objet .

« هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التمييز عن الحياة الاجتماعية
 Science des "expressions" de la vie sociale .

والإيتولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هكذا القول نفسه دليل على تباين موضوع العالين . ،

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale» p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات *expressions* ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها .

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمأهية بالظواهر واللاشعور بالشعور .
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث *événements* التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات
لللاشعورية *les structures inconscientes* التي تنظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث *événement* ، والبناء *structure* .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطرة » ، فنجد أن ليفى ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا المجهوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إصفاء العقول على بقية العلوم .
ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء فهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية *le fait historique* هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
تتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية *mouvements psychiques et*
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر غيبية ، ومورمونية وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى فزيائية وكيمائية .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 340.

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالتراجع إلى الملائية .

فالحديث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) . والى توقف تفتيت الواقع الذى يختصه للمؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فبى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها مجالاً تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى للنسق معين . والأحداث التى لها معنى بالنسبة للنسق قد لا يكون لها نفس المعنى بالنسبة للنسق آخر . فثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تتناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى تحتلها .

ويوضح لى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب معقولته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنت هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، خطأ بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما إنتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فئيل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية يوجهها لبني ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يعصف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، ووحيد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تحتقن وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حدى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .
وفي مقال لبني ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفي ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عايش *la facon particulière dont la temporalité* • *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتمعد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأستقراطي وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن في الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات للشعورية « *Les expressions conscientes* » التي وردت ك موضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجرید للمعطيات مع الاستعانة بألساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ، فإنه يحدث خطأ أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يربطها المؤرخ لتعذر الوصول إلى حلها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للوضوعات . وتفتن بذلك صفة الضرورة لتحل عليها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإبتولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نعريف ب ضرورة و *nécessité* إلى الإبتولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور ، *inconscient* البحث الاثنولوجي ،
و « شعور » *conscient* التاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة ، *nécessité* »
و « عرض ، *contingence* » عند لينى ستروس هو فصل بين ماهو على وماهو
غير على .

ولينى ستروس الذى يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « النىء
والمطبوخ » ، يقول : « إن التاريخ كعلم يبنى أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » ، (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائى يستبعد كبدأ كل ما تأق به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يعد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجى لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التقابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجى .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعلومات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لآى بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » ، (٢) يرجع لينى ستروس مرة أخرى

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبنى دون الاعتراف بدور التاريخ وما يقبضه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البنى (أو البنات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البنى الفوقية *superstructures*.

يؤكد إنجلز أن البنى الفوقية لا يجب اعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبنى الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول: إن البنى الفوقية، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتامية من الأحداث المنتظمة، وهذه الأحداث في مجملها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا معقولة، ومن خلالها يفتح طريق الحركة الاقتصادية للتصريف بالضرورة *nécessité*. وهنا يخرج الضروري من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البنى لدى لينين ستروس والعلاقة بين البنات *structures* والأحداث *événements*.

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » أيضاً (١)، يرى ليفي ستروس أن الحفريات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الإنساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الممجمين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الممجمين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجسار - أن الضرورة البنائية وإن أمت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتولد أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تمر مع ذلك عن خمس مراحل أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان لينى ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقرية إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دى إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نשמع أنها بصدد تناقض ظاهري في معالجتها لها . (٢)
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول لينى ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكن نحصل على مبدأ التفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres
يميل لينى ستروس إلى تقبض ذلك ، يقول :
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لمعقولة الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الإجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشأن العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس .

وحيث أن لسبق ستروس مطالب - كما فعل أنجاز - بفضل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث *l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure* ، إذا فإن العلاقة للتبادلية بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة *impensable* . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث *événement* في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه *De Ipola* (١) ويقول : « لأن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل مطلقة إلى أن يبرز هذا الصمت النظري الذي تستند إليه » .

بما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليفي ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفي الذي لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه الباثي .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أن ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أم الخلود الأساسية في الفكر البشري عند ليني ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً لتأمل البعض ، وما هو الآن يستند إليه في موضوع يصل بالجمال التقليدي لكشف القلبي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سأل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالوضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى الثقافة . وإن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس والوضوع . كما أن « التذوق الفني هو مظهر حسي لبناء » (٣) .

ويرى ليني ستروس أن الفنان والبنائي يقرمان بتنفيذ برتليج متآلف . فكلامهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلامهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يفتأ بالضرورة من البناءات نفسها يبتللت ، الأحداث ، في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب « الأثروبولوجيا البنائية » يدرس ليني ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب قتل آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : *Homme nu*, p. 574.

(4) FAGES J.-R. : *op. cit.*, p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والفترات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبني ستروس «اتصالات داخلية» . des «connexions internes»

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتجسّات la persistance (١) لأنها تشير إلى لاشعور مركب inconscient combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائي» يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتمعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢).

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتمعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣).

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم الهنائي : فتقسيم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الغنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة الغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للنخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ لينى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يمكن اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلاهما تفرقان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيائياً (للموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسبولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرتيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلزمون الصمت ، (٢) .

Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. 25.

« وإذا كانت للموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الإتصال تجمع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن ترجع في نفس الوقت. وهذا ما يجعل للموسيقى كائناً شديداً بالآلة ، ويجعل من للموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تسند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح تقدمها ، (١).

النزعة الانسانية :

قد ينتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية » عند لينى ستروس خصوصاً « وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيائية ، (٢). غير أن لينى ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre لا يتضمن أبداً بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء للكونة الجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فإذا به جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تتمكن من دراسة خصائصها ، (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند لينى ستروس يشترط عدم افتقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والحفاظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage », p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإنجماء الباقى ، نزعة إنسانية ، وهو الذى يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١) ، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢) ، لأن النفس هى شىء بين الأشياء ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات لينى ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتمزج بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند لينى ستروس تقسوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كما إقترنا من هذه الموضوعات ربما تعلزت الرؤية (٣) . إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالانحباب إلى أبعد من المعطيات الأمبريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورة وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - إنداء من الطبيعة . ويرى لينى ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره إقطاعاً مشوها للواقع ، هو نفس للموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبثقت عنه النظرة إلى مرض المستعرب . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان لينى ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p- 707.

(2) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 570.

(3) PAGES J.-B. : *op. cit.*, p. 110.

(4) LACROIX : *panorama de la philosophie Francaise contemporaine*, p. 222.

يندرسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم بإتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الخفية » ، الذي يستر القارئ بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالعرفاء^(١) .
البدائيين^(٢) .

« فالإثنولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضاً إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نوع إنسانية ربما كانت العلم الذي تتولد عنه حكمة الهند^(٣) » .

ويرى ليفي ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملحة ضرورية لدى الإنسان (في حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضاً التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية^(٤) . إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغي أن تتحول إلى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le métier d'ethnologue » , Anna'cs, 1961, p. 17.

(3) « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme » , dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtél, 1962, p. 244. (cité Far Fages).

تسند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة من الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرنتنا هذا ، حيث شرع للناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يحدد أن نزيد ما قوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالآباء ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما دمج عليه الأوروبيون في حياتهم من أناية وتفرد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :

« نحن الأوروبيين قد نملأنا منذ طفولتنا أن نكون مركزي الذات وأنفراديين *individualistes* ، نغنيى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *l'Enfer c'est les autres* مع أن الأسطورة البدائية تفرض أخلاقاً معارضة تلتنس في أن الجحيم تكن فينا نحن . « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة إثنوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتحضرين منشقة على نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العصر والتاريخ» ، Races & Histoire الذي ألفه
ليني ستروس ونظمه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات
الصيغة الإنسانية (١) . فهو ينتكر العنصرية لصالح اتجاه نحو عالمية ، تستند
إلى العقل *Un universalisme rationnel* ، ويدحض أي دعم بشوق ثقافة
على أخرى ، ويبين كيف أن التقاسم الغربية تقع غريضة للمركز الإثنوسنتري
ethnocentrisme أو المركز حول الملاة .

إن أحكام القيمة *Jugements de valeur* تعتمد على غك لمحي لا يمكن
أن يقبل بمهولة مثل حكم القوة للبيكانيكية مثلاً . وإذا أخذنا حكماً آخر مأخوذاً
من ثقافات قبل أنها في دور التوق فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والتلو . فمثلاً
قدرة البدو والإسكيمو على الحياة للظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛
والنسق الفلسفي الديني في الهند *système philosophico-religieux de l'Inde* ؛
وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين التواحي الأخلاقية والفيزيائية التي أحرز
فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة
تذكر منها التطليلات العائلية الغاية في العفة لدى الاستراليين ، وبراء وبراءة
الاختراعات الجمالية لدى الليلايزيين (٢) .

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الآواني الفخارية والنسيج .
ولم يتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه
الفنون (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : *Race & Histoire*, (Unesco, Gonthier, 1961)

(2) *Ibid.*, pp: 46-50.

(3) *Ibid.*, pp: 55-56.

ويرى لينى ستروس أنه إذا تمزج الحديث من ثقافة عالمية فيبقى على الأقل أن تحدث من تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذى يفنى أن يكون عليه كل فرد ينتمى إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى لن تختلف، فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف بجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

ما تقدم فى هذا الفصل من ريجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية لينى ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحقبة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو فى نفس الوقت لا ينسى مسؤوليته ودوره كباحث فى العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية . بنظرات فلسفة تفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول فى خاتمة الإنسان العاury :

« إن بعض الفلاسفة يتفقون البتة ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنسانى *la personne humaine* وقيمة المقدسة . وإن لاندمنش تماماً كما كت ساندمنش لو أن ثورة قامت بسبب تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gaz* (وهى النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الخبزة) خصوصاً لو أن هذه الثورة تدرج بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يحدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداها الرمزي والمعنوي ، »

(1) Ibid., p. 77.

« إن علوم الإنسان - ليس أن تضع في الإعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجوداً برمتة على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخفي وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تحتوي دائماً ولن نصل إليها أبداً (١) ».

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفى بعضها بعضاً ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي تبحثها والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار العناوين التي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتبحر فيها . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعجوا أنهم يهيمون معهم جميع الناس أو أن يقدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إغرائهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وآياهم ليس لنا نفس الموضوع » (٢) .

ويظهر لنا من هذا النص أن لبني ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا ينفى في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تحتوي دائماً ولن نصل إليها أبداً » .

لبني ستروس إذن يعتبر عالماً من نوع خاص وفيلسوفاً منشقاً على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . نقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أمموا مسائل جوهرية انصرفت الانتوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقسيمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى النزي الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أنت عبر المصور وصدرت من أحماق النفس » (١) .

ويبدو أن ليني ستروس في تحامله على الفلاسفة إنما يهتر بأفول الفلاسفة ويذكر بتنبه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلاسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يقضى إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإجماعات الحالية للفلسفة فيعنى من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخمض لمن سار في ذلك الرجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تتخلو من سذاجة - *C'est une entreprise auto-admirative* وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويبتعد عن المعرفة العملية التي يحترما ، وعن الإنسانية الحقة التي يحمل عمقها التاريخي وأبعادها الانتوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أبعاد هذا الاتجاه - وهم معاصرون بمنزلة أربعة لحالة إنسانية *condition humaine*

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 572

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع عملي ، ويمتعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدل من أن يجدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تتطلق لكي تنفّس الهواء النقي ، فأبتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي مازالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية نزواتها الخاصة *victime de ses propres caprices* ونفثى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن *philosop'art* ، وأن تركز إلى نوع من البغاء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهتم بإغراء القارئ كي يتذوقها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك لا تتطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وبجمالي ، (١) .

وإذا كان لبني ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندوانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ ورغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان الماري » نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستتضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

(١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .

(٢) الفلسفة الفلسفية لمذهب سارتر حتى ظهور كتابه " نقد العقل الجدلي " .

(٣) الخروج من الذات (نقد العقل الجدلي ، — فرض موجز لأم

الأفكار التي اشتعلها الكتاب) .

د. سارتر فيلسوف الحرية

(١٩٠٥ - ١٩٨٠)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث
المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع
صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإعتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات
عندما كان سارتر وليني ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة
استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والصور
الحديثة ، Les Temps Modernes تنشر مقالات الليني ستروس حتى
سنة ١٩٦١ . غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب ، الآفاق
الحرية ، الليني ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب
يؤخذ على الوجودية ، أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل
الفلسفية ، ، كما سخر منها ، لأنها رجما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة
بغاملات الأزياء . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب ، نقد العقل الجدل ، لسارتر
وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب
د تفكيك الفطرة ، الليني ستروس . وفيه يختص الفصل التاسع الرد على نقد سارتر
ودحض الجميع التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب ، الإنسان
العاري ، الليني ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على
الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص . فيصف هذه بهم بأنه « أمراً ما تأدت
إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى ، dernier avatar de la «
grande métaphysique . وبأنه عمالة يتضح منها الإعجاب بالذات (١).
C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu², p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليني سترووس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي ختمتها (الجنود) للماركسية للشركة لإنتاجها الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما ، وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبدا في كتاباتها مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » حتى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد رثته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى أنتال شويتزر Schwitzer وهو بروتستانتي من الأناضول ، وتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في (ليسيه لاروشيل La Rochelle) ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجراسيون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوا الذي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في (ليسيه الحافر Lycée du Havre) بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكيين وكانت معتذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٢ - ١٩٣٠) ، ودرس هيرسل وهيدلبر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسمى الآباء ، والتصور » ، « موجز النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي بمؤلفيه : « القرف » ، و « الحائط » ، كما عرف كناقدا أدبي من مقالات عديدة بمجموعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إسدعى سارتر التجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تشر بإسم *Bariona* . وعندما أطلق سراحه انضم للجبهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملحنة . كما تظهر له تمثيلية «الذباب» ، ثم ظهر مسرحية « الأبواب المنغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة الجزائر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موقى بدون كفن ، المومس الفاضلة ، الأيدي القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف *Nekrassov* ، سجناء ألنونا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدعو للحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٥ يظهر مؤلفه الفلسفي الهام « نقد العقل الجدلي » .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : Sartre (Seghers 1966) pp. 185-186

يكونه المعضي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تنتج نوع الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد محتاج سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة لعدم أحاطة ما توحى به من إنجازات، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢). وهو يريد من الفلسفة أن تبرد الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللامعروف.

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إنجم سارتر في قراءاته لـ *Alain* وجان قال *Jean Wahl* وأصحاب نظرية المشتتات، كما إنجم في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤).

يلبني على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعته. وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا. كما يلبني على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة. وبحقيقة لذلك تداخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Cécile : op. cit. p. 8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمرحيات في تحليل الواقع المعاشة.

ويبقى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجسة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجدل » ، فإننا نجد زاماً علينا أن نتعرض أولاً باختصار للنسق الفلسفي للمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠.

لقد تحددت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي إعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءته لكتاب « داس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعنى الإلتصاف إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢).

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية *la nature humaine* حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

l'homme est un projet . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *la subjectivité* لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١) .

والثانية هنا تنمى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفرض وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يمتد إلى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

للمهمة لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تفتقر حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طابعة وبالتالي يحررنا إلى الشيء في ذاته *L'en soi* (٢) .

(١) راجع دراسات في الفلسفة المعاصرة ، الدكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(٢) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp, 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١) ، أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الزمان أو تخطى للمعطيات الواقعية (٢) . غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأننى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود الآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتى (٣) .

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شيء قينا (كالأنا مثلاً) لا يكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤) .

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع عما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته ، (٥) .

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٢٥ .

(4) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1940) ,
p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شيء (١) . وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصلح عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢) .

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الموجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣) . « *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être* » .

يقول سارتر فى الوجود والعلم (٤) : « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، وذلك لأننا إذا إقترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى مغلوط - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود للمقاة فى عرق الماء واتى تهلل من شفافيته . هذا الاقتراض إذن ، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥) .

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك الصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذاتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذاتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦) .

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد ، كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Etre et le Néant », Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يفصح عن نظرية اجتماعية
إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى - فى هذا الكتاب -
بصورة وعى حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته^(١)، كما أنه لا يسمح
بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر
وبالتالى بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم»،
إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف فى وجه المذاهب التى ترفض
الوعى البشرى أية قدرة على المبادأة^(٢). وهى المذاهب التى يرى أنها لا تحترم
الإنسان لأنها ترده إلى مجرد «موضوع». كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبوع من
مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريد سارتر مؤسساً على
الحقيقة. ولكن يكون هناك حقيقة ما ينبغى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة.
والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهى فى متناول الجميع بشرط التوصل
إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال
فى «الكوجيتو»، نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن
إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون
روحانياً أو مسيئاً أو غيراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم
يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماعية الآخرين^(٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم: «دراسات فى الفاعلة المعاصرة»، ص: ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص: ٥٠٧.

(3) SARTRE J., p. : «L'Existentialisme est un humanisme»
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا قوا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فبغير أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » *la condition humaine* ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الإخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخيا » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى لفيلسوف أن يتأدى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

(1) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

د نقد العقل الجدلي ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف البنائية بالنقد على نحو ما سيأتي بيانه في الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتل على موقف سارتر من الاثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس اثروبولوجيا فلسفية .

وفي تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين للماعرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه » بنقد العقل الجدلي « ودسجناء أطلونا » .

ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة للموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جاكسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Française contemporaine », p: 156.

(٣) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجليل » ليس بذى عمق كبير .
وستعرض أولاً بإيجاز الأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم تناقش
مدى أهميته في سياق للنزب الوجودى كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » . وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جداً . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت ولوك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسى هو على أسوأ الفروض عودة إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلاً فى الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا فى تهيئة
النظم أو فى إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإلتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن تصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفى السامع
وإستصموا دقاته ، وتمكروا من عملية بعض ما شيدوه ، وتثنى لهم أن يحدثوا فيه

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يشككون بتفكير الكبار الذين قضوا
 عليهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو
 الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
 « وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن
 يسموا *إيديولوجيون idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
 إذن أعتبرها *إيديولوجيا une idéologie* : إنها نسق طفيل يعيش على هامش
 المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
 معها (٢) .

حقاً لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يفتق في تفسيره
 للإنسان بوجهة النظر الليتافيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »
 أن يستوعب في نظره إلى الموقف البشري شئ العوامل للتأثير على الوجود
 الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان موجود
 تاريخي ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته للعبء عن الحركة العامة للمجتمع والتي
 هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسب ترسيمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
 أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل
 نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
 pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التي هي ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire. elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف في القرن للماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الميجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التي تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان في خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أمت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تعمل على تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا في الماركسية يحتم تدخل المنهج الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التي عرضها سارتر في « الوجود والعلم ، وبين الجدل الماركسي التاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indetermination التي لم تكشف عن كتب .

كيف ننقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أضلنا ظاهرة التجمع الإنساني ؟

le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلي ينبغي العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هي المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنساني في علاقته بالعالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يمارس

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلتقي بكل المتعضيات الملغوسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الإتياف . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي : la totalisation historique ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان » (١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة - وكان من الممكن للمصادقة أن تخلق أى قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد سيارتي بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لتلكه ناصية الأمور (٢). ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادقة، كما نرى أن هدف الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول والإلزامية الذي تفرضه القوانين العامة » (٣).

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين الزعة الطبيعية والزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تنزل إلى جانب الإنسان ولا نرد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid., p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب ، النقد ، يتعرض لمسألة عميقة : فهو رسالة عن الشر (١) ،
والشر الإنساني هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟
ومل يمكنه أن يمتحن ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا la praxis ، فيدرس
الناطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر :

« منهج تركيبي بنائي أو إنشائي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشري
يوصفه حركة تجميع totalisation تجري دائما على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب ، النقد ، لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالي
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما يجعل التاريخ مفهوما ، والتوصل إلى عقلية تاريخية une rationalité
historique تحمل عقلية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين في ذلك بالعقل
الجدلي كما سيأتي بيانه .

إذا كانت المعرفة هي نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة الحاجة besoin أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من
أهم المفاهيم الرئيسية في كتاب « نقد العقل الجدلي » ، تماما كما كان مفهوم « القلق »
بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الاستاذة بارنو Baras : إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جازوى . (ذكره ذكريا إبراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج» (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الاصطدام برفقات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أبدينا عنصراً « لا - إنسانياً » نسب إليه دوراً كبيراً في تكدير صفو العلاقات البشرية » (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقعنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنسانى » الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة فى نظر سارتر هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد فى النهاية إلى السادة على اعتبار أنها معنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن فى أعماقنا ، ولأنها هى التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

(١) هذه للمحاضرة للاستاذة بارنر جلات فى مقدمتها للترجمة الإنجليزية لمشكلة النرج ، وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدل » .
(راجع : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٣١ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(٤) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » , P. 202.

إن جان بول سارتر يخص في كتابه النقد ، فصلا بعنوان ، الندرة ونمط الإنتاج ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ، وذلك بسبب وجوده وإي في مجال عمل موحد meme champs d'action . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإني أتحملها على اعتبار أنها عنف أحمي لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى على . غير أني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لصالحتي ، وذلك بأن أقل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينتجني العالم في النهاية أمام مشروعي mon projet ، والاصباح لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أتاني خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقل عن ذلك ، يخطط لمشروعاته مثلي ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ؛ وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أقات منه ، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية réciprocité négative ، هي مبادلة مغتربة بسبب الندرة une réciprocité aliénée par la rareté ، وهذا هو الأصل في سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعي

(1) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر العنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تنوصل حتى الآن إلى النساء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اقتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت من الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ مادي أيضا . غير أن للعطيات الواقعية عندما يعنى عليها المعنى ، وعندما تقصر المواقف بمبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف *les intérioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .
la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'intériorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بظهور المسوء . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جو من الندرة . وهكذا تودى الصورة للاستنبطة الندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والانهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قمع حقيقى . فالنقى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى انعدبت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد ممتلكاته (إن كان من أصعاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستعمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل موعاما الندرة . Un monde de rareté . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستيطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدول التاريخي .

وسارتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر باديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى ، . ولابد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » ، حتى نتحقق عملية التحول الجندري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري ، بالسمات الجبروتية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منطقيا على عملية « تبادل » ، تم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يخلع على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جريا على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاص - حينما كتب يقول :

« إن اليوتر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان وللمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقولته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-même au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢) .

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة للمعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ . ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين « الشخص » و « الشيء » هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل للمغرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضا أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الاثنوبولوجيا البشائية وسيوضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تصبح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بنائها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية للشاعة إلى *la liberté commune se fait violence*

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة إستمرارهم في الحياة ، فقد استمد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضح حدا لحيته الشخصية كما قبل الإغتراف في الجماعة . والقسم هنا هو غير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير عتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير عتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إغترافه في أعياء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاند أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد المادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد الفرع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والإخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فرع بالنسبة للعائين ، وإخاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان ينبغي أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبي لبراكسيا بجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فأنتى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسي . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا الجمعة أنها « حصيلة لعمل كثرة عددية في داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفي هذه البوتقة نجد أن « كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣). ومن هذا يتضح أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لملاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البروتقة للمادية وأيضاً عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد « إمتداد » محض ، بل هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ » (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يتحدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف إبتداء منها تشابهك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر الوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدة للمادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدة لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فللماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك ، فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمية ، ويحل التموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك للموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » ، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شئ واحد . ولو جاز لنا أن نتصور للمادة على أنها مجرد « هوى » ، أى على أنها

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضاً هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » ، لكن من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة بنفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، وبجها فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلنا بإمكان قيام علاقات ديبالكتيكية في نطاق الطبيعة ، فيسكنون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها ورابط خاصة نجح مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تطوى على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » التي تنبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة » (١).

عما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته أيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بحجم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليعيش . وإذا انتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تكنولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع والتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف ، وتتصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو تفهيم تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre » , p: 109.

(3) Ibid., p. 109.

« نقد العقل الجدل » ، كما أن الإنتقال من الحرية في موقف *la liberté en situation* إلى الحرية مغتربة *la liberté aliénée* مماثل تماماً للإنتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » ، أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » (٢) فلم ينهر سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شئ المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المروقة التى تميل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . *dans une société désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والإنتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخلص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه للمادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذرى مع لينى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفالفة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » ، إلا أنه لا يمانع في إقراره بقيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نقسمه من مدى التناقض في هذا الفكر السارترى لإبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يلبى الاعتراف أولاً بمحدث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالانتقال من الموجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (المُدوسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار تنتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها استرد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودرى Colette Audry⁽¹⁾ . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبعا لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR Y Colette : « Sartre », p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » *le Pour-soi* وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدل » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم للمذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١) .

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولايت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) اللاركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) النفس (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة للمشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة المشور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضاً الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة للمنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولاً وأخيراً فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه التسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو افترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلاً وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع^(١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أصفاه وتكشف إلتقاء بناماته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحجران^(٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنناً =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية لبني ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به لبني ستروس نفسه في كتاب « تفكير القطرة » ^(١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تحبس للذهن العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامهما بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما نسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في غائمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير ^(٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتغير في نسق فهم شخص dans un système impersonnel ، كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث ^(٣). Une philosophie de la rencontre et de l'événement إذا فقد أدخلت وجودية سارتر على حائتها

== عند خط ماجينو Maginot ، كان ينزله إلى جانب بعض التحسينات فلعج في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإمتدى لفكرة البناء . راجع : « Esprit » , Mars 1973 .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme » , (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله (١). وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » (٢). أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليه *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والفنق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » (٣). والتاريخ «ده» يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية ، ، فيصبح -رأ من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique* (٤).

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما الفنق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينشئ عن حياته النفسية » (٥). غير أن المنحمرين لفنق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور ذكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnel - isme» , p 50.

لا يمكن أن نرد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفكير إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجذلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١).

على أي حال ، فإن لبني ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيكية لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى إعتبار الحدث كمعصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إقتصار النسق إلتصاراً للباطنة Pimmanence (٢). وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الانجماه البتائي ، فإن وجودية سارتر كانت على التقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد غلطة للتاريخ فإن الشكل يلغى أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يتصفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣). وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(3) LACROIX : «Marxisme, Existentialism & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة الباطنة : «لذا ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين العارفين» (١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والحرك الأولى لفاسقة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية للشخصية individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي التاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .
للاسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية، ولقد كانت عوارثها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ (٣) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وبجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف واحد هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق القوس فيما بينها (أو تواصل الذات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار لينى ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لى يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهى تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنسانى تناسقا وتماسكاً يتعدى وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هى « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقاً ، غير أنه تدبث بحقيقة موضوعية أو مشاركة فى دياكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية فى هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين فى الماركسية ذاتها . فهى رغم إهتمامها بتاريخ الإنسان ، إلا أنه يتملذ عليها أن تفضى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا يفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يحتمى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 341.

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme », p. 118:

من قاموس الماركسية وألوسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير حاله ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» ، يعنى التعبير عن الوجود خارج الذات ، فى علاقة «الموجود لذاته» ، بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعنى «التغيير» ، عن طريق «العمل» (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: وسارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود ديكالكتيك، فى الطبيعة . والحق أننا لو سلطنا مع إنجاز وجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من النائية المهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التقاؤلية الرخيصة ، لأنها تنفى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن تقتصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نتمدد على موادة التاريخ أو عباة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شئ أمدافنا . ولو كان هناك «ديالككتيك طبيعى» ، لترتب على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلق المعنى الذى يريده على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جازودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تقترض وجود ديبالكتيك ، باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود ديبالكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا الجدول ، (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتتغذى بإنجازاتها .

أما فيما يخص بليني ستروس فن الصعب أن نحدد نغطل الفلسفة الماركسية في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدول عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف بليني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالموقف البنائي أقل تمركزا حول الذات ، والتاريخ طبقا له يقم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صورا ليست سوى تحولات بنائية *des transformations structurales*

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garaudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

وردد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، للدكتور زكريا إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) لأنه يذكرنا بقاعدة التابع عند هيجل : (القضية ، وتقيضها ، والتفضية التأليفية المتولدة عنها) - (Thèse, antithèse, synthèse) .

للصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى الإحساس
الجيولوجي بالزمن ، عند ليفي ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجي للزمن » قصد استخدام إطلاحات
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إطلاحات علم اللغة
البنائي مثل الدال والمداول ، وللتزامن وغير المتزامن *synchronique &*
diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) *(la métaphore/la*
métonymie) (٢) وأجبتا المباشرة *Immanence* .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون واعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة ،
ب عنوان « الفرد باعتباره نوعا » *L'individu comme espèce* يبحث العلاقة
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(مجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست متممة كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن المثلوية تمثلها كجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبقى لنفسها عشا وتدير زراقات
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا *metaphorique* ، فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالمباشرة *metonymique* .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الإنسان ،^(١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن لينى ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو للمتخضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » .^(٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا للمعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم للمشاركة *réciprocité* كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* .^(٣) وفي خاتمة الإنسان العاury ، يصير لينى ستروس على أن تكون البنائية غائية^(٤) .

le structuralisme est résolument téléologique
فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تنق إلا في إمكانيات العقل الجدلي للركب دائما .

الأثر وبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد العقل الجدلي » إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : « Le Capital », (Ed. Sociales, Paris, 1959). P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaire de la parenté », P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p 615.

الألماني كقط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس للنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم للنهج الصوري والجدلي . إنه يحاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط للعقولة التاريخية التي تحمل محل للعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

وبتسامل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فللاركسية ند أورثت ايدولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بها وهما : الصيرورة *devenir* والتجميع *totalisation* وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتمكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) هانويل كقط : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : *Parorama de la Philosophie Française contemporaine*, P. 158.

(3) SARTRE J. - P. *Critique de la Raison Dialectique*, P. 10.

الإلسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدل قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدل . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساؤلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدل الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدل ، لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتهاشم الفكر الماركسي الذي يصل طريقه في المجرد أي في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا العالم الذي أصاب الماركسية هو نتيجة التاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في أعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة وللتنزل إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليحجز عن أن يمكننا من أن نسير أغوار عالم إنساني نهدي إلى توحيده . وعلينا أن نلتصم بذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : « Sartre », P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثالثا : إن العقل التحليلي هو أداة البحث المطبق على المادة الجامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بنهاياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيا *antécédent* . والمنهج للتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود يجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثرولوجيا ستظل ركاءا من المعرفة الأميريكية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعية ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعية ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مودوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة وعقل » (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواحد سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P., Critique de la Raison Dialectique, p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعائمه وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١).

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأداة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تهوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » ، الذي يتخصص الفصل الأخير منه الرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التناوب بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدلي » ، سارتر لا يمكنه إلا أن يسل بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومي العقل الجدلي : فهو تارة يحمل العقل الجدلي مقابل العقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVY-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 326.

سليين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدل » هو إنتاج عقل إنسان عن أعمال العقل التحليلي للؤلئ : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى غالبة للكتب التي يناقشها حق ، ولأن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعما تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات متضادة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلها ثم النصريح بنفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للجدل إما كضد antagoniste وإما ككمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وإيس هناك ما يمنع لبني ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائماً *toujours constituante* : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق حاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم حله بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن *pour se réformer* ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلاً كسولاً *pareseux* ، فإن لبني ستروس يسمي نفس هذا العقل جدلياً ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند لبني ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي مقاسى *matérialiste transcendantal* وبأنه حسي *esthète* ، فأضى ما يمكن أن يرقى إليه العقل الجدلي في نظر لبني ستروس يتلخص في قدرته على الثروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكاناً متميزاً في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائماً بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid , p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

المرسومة *interiorisée* . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لقيمة بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه للسؤال . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق البراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تقاسم عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لأن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسا - الأثرية - تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بهيمنة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكان بالفلسفة الهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢)

ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان ولا يبرمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تمرقّل الخطوط *le mouvement qui dérange les lignes* ، أما المؤرخ فإنه يرى في دوام واستمرار البناءات ، *la permanence des structures* تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P. , « Critique de la Raison Dialectique », P. 104.

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو مميّنا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يمتّ بالجزئى وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا ينسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك ضرورى لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية ، ومع كل هذا فواقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فإذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقى) وهو غاس بالمجتمعات التى لها تاريخ ، ووجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يخص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع في أن يضع إل جانب الإنسان إنسانيه مشروعة وغير مكتملة *rabongrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Mur مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البداية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضا تقام متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيدولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستعيد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه) . (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid.,

(4) Ibid.,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو للمشروع الوجودى) تتخذ أساسا لسكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى سهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة au sôin والسلب négativité ، والتجاوز d'passement ، والمشروع projet ، والتسامى transcendence تكون فى الواقع كلا تركيبا

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهما يهمل الآخر ويتضمنه، (١).

وهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وقد بيّنت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تتضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرمنة الموضوعية. أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس اعمل حر) (٢).

يقول سارتر: إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة)، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣).

أما الخلفية العنقائية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات العقلية، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنقشرة، (٤). Possibilité objective et diffuse.

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء للمادى الذي يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المطابقة la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم اعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كضيق ... والهدية هي تبادل مآش في اتجاه الزمن
comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في للمشاركة المطلقية يجب أن يتم التبادل عن
طريق تنظيمات اجتماعية معينة ، بمعنى أنه يشبث في تجمع موضوعي للزمان
الذي نعيشه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون
la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالفا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو للبادلة) réciprocité كملاقة داخلية
للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأ.راء ، ولكن ليس كإداة راکدة
ولكن كمتحرك متحرك (٢) .

comme totalisation tournaute

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كملاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعايشة ، عندئذ لا يلبنى إعتبارها رابطة عامة وبمجردة أو

(1) SAR 'TRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعا لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره تحميقا (لشروع) ، هو الذى يحدد رابطة المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصا وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبا ، (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن لنفحص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . و من الممكن أن تقوم علاقتها جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع للدرس (٤) ، ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضمننا في تطابق مع صور النشاط هي لنا والغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها لينق ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) (وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند لينق ستروس ليست مصدرا للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردي » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر ، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي ، (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لينى ستروس إنما يتضمن الاغتراب
l'aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثاني (٢) — أن رجلا من الجماعة د A ، تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة د B ، ، فإننا نلاحظ أن الرجل د A ، معين لـ د B ، . ولذا فإن الطفل الذي يولده كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة دائمة ومدين ، . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتّم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويقاسم سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل في وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلق ذاته ، .

l'homme n' est pas son propre produit

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ من علاقات :

(الانزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ، ولكنها ليست هي « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدلياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليبي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l'interiorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعتينا أيضاً تقييداً « للبراكسيا ، أي العمل الفردي » .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينمكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصوير تركيب التناظر (٢) .

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » , p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (' Temps modernes , no. 141 , p. 893) , (Cité par Sartre) .

وبلاحظ سارتر أننا هنا لنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى « تجميع » *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité* وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) ... إنها تجميع مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
والملاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance réflexive* . والبناء كفكرة ليس له أساس أو معنوى سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يشمل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداه فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتبين بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حركى للفكر

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

المخلص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيماً عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ،
أو نسقاً معيناً للبدايىء الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسير أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتاج عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتسكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى للمائل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمكنه أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق منفرد وغاص بالتنظيم الإجتماعى . وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف للعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو اللاتوجرافى إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المختلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بنامات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف للعقدة مستشهدا بما ذكره ليني ستروس . فقلنا عن ديكون Deacon بنسوس النظام الأمري *systeme* matrimonial لجماعات الأبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات الـ Ambrym كانوا يصنفون نظامهم المعقد بمنتهى البساطة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : ودفن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS: «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جواز أعدد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم
البيانية وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القراءة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن نفتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات ، (١)
وفي نص آخر استشهد به ليني ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين
لقد أدروا على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » ، (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدوة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (وإلا لكان هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما
معرفة قد تدتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القراءة .
أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون
العلاقات المجردة التى تنظم مجامعهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات
نفسها على اعتبار أنها « معاشة بواسطة الإنسان المادى الذى يحقق علاقات مع
الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣) . إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات
المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذمته . وعلى
ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائى يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une
conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.
504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature* . إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي يحكم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها . (١)

وقد رجع لبني ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » وفيه يقول : « إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فيلغى أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ لبني ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو يمتلك « لمعارف معقدة » وهو هذا ينضم إلى لبني بريل . (٣) وإذا إقترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الإقراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني وسر تركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تنكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة ضخمة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والصر الذنان ينتمى إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمني » ، (١) conscience « intemporelle » . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجي شبه « بكوجيتو » ، ديكارت مع طارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن « الكوجيتو » الديكارتي يسمح بالهجوم إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ، ديكارت وسارتر يقول لينى ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان لينى ستروس يحقّر رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى لينى ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسى عنده بين الأنا والغير . le moi et l'autre » . فهذا التقابل لم يهضغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن تتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا ، (٥) .

إن للتنبع لتصرّجات للتلاخة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائى ماهى إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).

(5) Ibid , p. 330.

من مراحل العقل الجليل ، (١) . أما لبني ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماضية إلا وثيقة إثنولوجية عامة لكل من أراد أن يفهم ميشولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الإحتواء هذه — أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس الذات المائتة وللتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تغطية البناءات ، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituée* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه يقتضي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les encastres mentales* أي للبناءات التي تحكم عمل العقل .

غير أن لبني ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول لبني ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجسيدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) » .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع لبني ستروس في أن الإنسان هو نتاج البناء . يقول : الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف التاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

(1) PAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : *La pensée sauvage*, p. 330.

(3) (Voir Pages, op. cit., p. 116).

بنامات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخياً ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقارباً وتكاملاً بين سارتر وليفي ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلصاقية بين التاريخ «trans - historique» أي «بناءات دائمة» —
«بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى» . (٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات
طراً عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضاً كتب ليفي ستروس : «إن الإثنولوجي يشعر بأنه قريب جداً من سارتر
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم للبادئ التي تعتم لواياهم ، وأيضاً عندما
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال » ensemble signifiant ، (٣) .

(1) Jean-Paul Sartre répond, dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع «البناء» تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البناية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متدياً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة من المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا للذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يخص ليفي ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفي ستروس . ومن الواضح أن ليفي ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البناية عنده تنصف بالوجود والبعد عن التاريخ .

(1) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدل إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها ياشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي » كما يلي :
عندما يكتمل بناء structure فإننا ننقي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الأقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . وللتعلق
ذر القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي
أستكمل بأنواع من للنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر برويه
Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجاميع اللامتناهية les ensembles infinis .
ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي
تتأرجح بين إعتباره موجات أميرية أو حركات مادية (١) .

في هذا المجال كما في غيره من النباتات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه
الجدل له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمّل للتحليل بل
لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدل (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلل للمقولات التاريخية
محل للمقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا ليسهد نهائية للنهج المنطقي
la méthode logique (٢) ، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات
الثابتة بين أفكار مضمّنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والإنسانية . وإذا
كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج
الديالكتيك يكتشف النص الإنسانية وهي تهي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق
ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme»,
p.62.

وليني ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذى يتردد على الفلسفة التى درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصر على المنهج العقلى للمثالى . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجى للزمن .

غير أنه بلا شك يتماطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا فى بداية الفصل السابق ، وذلك لأن للنسق الرمى ونظرية المجموع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق البنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائى هو لنسق لاشعورى ديناميكى ، يتوغل فى الأعماق ، ولا يتكرر تماماً للديالكتيك .

وكان جان ياجيه قد إنتقد ليني ستروس بسبب تصويره النفس الإنسانية على أنها أسادية الحوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضاً قد أعرب عن عدم اتفاقه معه فى أن يكون الجانب العقلى أسبقية على الجانب الاجتماعى وهو لهذا يتساءل : « إتنا لا نفهم جيداً كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة للتصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالآخرى حاصلة تركيب ذاتى دائم *une continuelle autoconstruction* » . وقد كان موقف ليني ستروس من هذا التساؤل هو أنه يلغى الاعتراف بوجود البناء أولاً كتقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصير ليني ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالآخرى يشير إلى الأرحام التى يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(١) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى من النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان ، . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يتعدى تماما عن أى تصور استاتيكي
البناءات ، كما أنه بذلك يتعدى عن المذهب الصوري ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله الديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنساني وحده بعيدا عن النظام الطبيعي . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نجد في
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابطة مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد في التقابل
بين الذكر والانثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لسقا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا في بقية العناصر » (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما تصيفه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجي يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعي كجمال متسع ذى دلالة
« ويكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر » (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع « ليس من الخط الذى لا يرد إلى اللغة » (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « مجد

(1) LEVI-STRAUSS : « L'homme nu » , p. 561.

(2) Jean Paul Sartre répond , L'A.R.C. , 30 Aix-en - Provence ,
1966 , (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 616.

(4) Ibid ,

يصدر عن أعمده الممتلئة بالحياة كلها غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسي البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث P'ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطوراً مكثفاً لشكل الحشرات التى تساعد في تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا في تسميتها بالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند لينى ستروس بالالتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع والتحليل النباتى لا يظهر فى النفس إلا لأن النموذج موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسانى يبحث دائماً عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأريية لكل إدراك بصري مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجية تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

كما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS , L'Homme nu*, p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التناوب في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لا بد أن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلقت كتابات ليفي ستروس من أى نص صريح يشير إلى طبيعة السكان الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » الذى يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمداول ، أو « الله » الذى نتمتع عنه بائتمادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة . ومهما كان من شئ فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرق ، تترقى عن المستوى الفلسفى الوجودى الذى يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الإتيهام البنيوى من نقد بسبب إستبعاد الذات للعارة sujet . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهى إذا طالبت باستبعاد الأنا je sujet ذلك الطفل المدلل الذى لا يمكن احتلاله والذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباها زائدا - فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال الذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة إستبعاد « الأنا » لىكي يجاهروا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة يعكس وجودية
كيرك جارد وجابريل مارسيل وجلسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلى وما تضمنته من آلية وأمرية ، فإن البناية هي التى أفسحت المجال من جديد للبعثات الدينية بفضل وجود الغاية » (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويقسأون من هذه الغاية إلى تسليد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجا عنها ، فإن هؤلاء يقول عنهم لى ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من اهتمامهم بربهم » .. (٢)

وإذا كانت البناية لا تعلن عن مصالحه بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإننا نشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التى تحتلها العاطفة الدينية فى تاريخ البشرية .

وهى تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة ومagic موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصا بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار فى أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية فى جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظرأ لها تتميز به من سرعة وعنق ، ونظراً لأن تفاصيلها تخفى عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكونى البطيء من حيث أنها يشير إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لا تتمكن من تمثله إلا بعمليات حساية ترده إلى أفكار مجردة ، إذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet للتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا للمشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة الغامضة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المخلفة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تقدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البرية في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يفرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول عارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للمقيدة وتجعل من اتجاهه للمادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات للمادية تناسقاً وأقربها إلى روح السلم . فلاوجود لشيء يتملذ فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبنا بالغرور والعتا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج ، الأنا ، الفردية في نحن ، التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : « l'Homme nu », pp. 515-516.

(2) Fin du « Tristes Tropiques ».

الإنسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يصر ذاته من كبريا فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعرف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما شتمه من نيل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأنا أذكر ، نحن « *opte pour le nous* » في مواجهة غرور ، أنا ، من ناحية . ومن ناحية أخرى قلبي أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من قعر ويؤس .

أما من « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد *régression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطي الإنسان لطعمه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطعم ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتدبر عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت مجتمعاتنا من سى إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكلنا لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ماتمنه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا المرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغاية. انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة. غاية في الطبيعة «غامضة»، وغاية ينفذها الإنسان و«بمبها». وهكذا يتكشف ليفي ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير «البدائيين» وفي العالم. يقول في خاتمة «الإنسان المارى»: «لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود *Etre et non etre* ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه ينفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والمعنوية وإنجازاته العلمية. أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويستمد ويحفظ بشجاعة دون أن يعتمد عن اليقين للضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالقضاء أيضاً ... فإنه لن يتبقى شيئاً» (١).

وهكذا يصل ليفي ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود. وكيف يمكن الاختيار إذا كان «الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود».

ويأخذ النقاد على ليفي ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة، فإنه يحنّث أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها. وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مما أمتدت فإنها تودى في النهاية إلى مشكلة الوجود. (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-763.

وإذا كان ليفي ستروس ، يفكره المشائمة عن أقول الإنسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعيد ما سبق أن انتقده عند سادتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبناية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لاقَتْ نجاحاً كبيراً في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل على متاسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو . صديق الإنسان ، (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد للإنسان عالمي ليس هو الإنسان الغرب ولا هو إنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى «بالسابق على المنطق prélogique» ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم الملموس logique du sensible اللذان لا غنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا يقل أهميته عن طرائقنا الحسائية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطفوس والأساطير . وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من للنطق كما أننا نجعل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Française , contemporaine, p. 222.

أنا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأظم من هاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد سمى لنا من خلال إقامتنا بقرى إفريقيا (١) أن نلس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالتأثير التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
ما عرفه عن ايدولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلى لظروف
كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحداهما . فذقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة للتكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفى ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها
اقتت جميعاً عن طبيعة واحدة هى طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قليل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى « البدائيين » كما سبق ذكره في الفصل السابق .
وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتورى (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان للتألف معاراً لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتورى هو رئيس جمهورية غينيا الحالية .

« الحركة الثقافية المعاصرة الزنوج ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها «عنصرية مضادة في مقابيل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة - la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١) . يعلق الرئيس ميكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢) .

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه البروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لا يؤمن بهذا الرأي . فالطاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة «إعمال العالم» أنفسهم ، إلا في ظل الإيمان بوجود تمائل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يخص بنى قدرة البدائين على التفكير المجرد ، ولأيضاً اتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) Horoya Echde, 11 Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid, pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جويينو وورينان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بـمدم القدرة على التفكير المجرد وبالمعاطفة المتدفعة وبالتمثيلية *symétrie* في فهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات ماثلة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقياس حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتيحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكفون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن تصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها لينى ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ماحقته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إجماع للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجي (١) :

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلّف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكرينها إذ يمكننا بكل ثقة أن نعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : *Epistémologie des sciences de l'homme*,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة، (مكتبة مصر ،
الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, "Sartre", (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, "Le concept de modèle", (Maspéro, Paris, 1968).
- 4) BELLOUR Raymond, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss",
(Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, ["Entretiens avec Claude Lévi-Strauss", (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, "Lévi-Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Emilio, "Ethnologie & Histoire", Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., "Comprendre Lévi-Strauss", (Privat Toulouse, 1972).
- 9) GOLFIN Jean, "Les 50 mots-clés de la sociologie", (Privat-Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, "Le Capital", (Editions Sociales), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean, "Histoire et dialectique", (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sep 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968).
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in *Esprit*, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 -)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (*Esprit*, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (*Que-sais-je ?* no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (*Esprit*, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Anbier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, „Supplément“ de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, „Lévi-Strauss“, (numéro-spécial), no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارئ إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	امتاسها	امتاسها

المحتويات

رقم الصفحة

البيئية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١ - ج	التصدير
١ - خ	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الأنثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس
	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس
٣٥	وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر وفيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعليق
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك



المكتبة الوطنية
لبنان

مطبعة باب الموك
محمد سليم

Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss

Dr. ABDEL WAHAB GAAFAR

٧ جلد

٩/ ١١٤٣١١